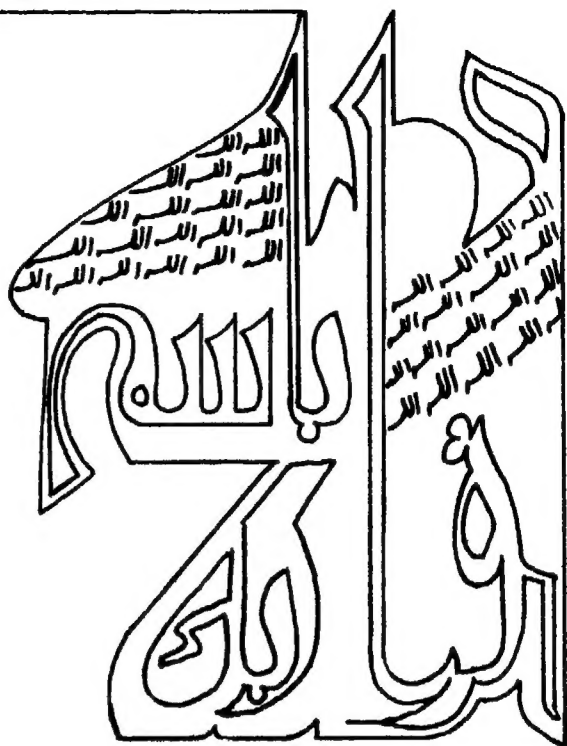


د. نصر حامد أبو زيد



فَلَسْفَةُ التَّأْوِيلِ

دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي

فَلَسْفَةُ التَّأْوِيلِ

- * نصر أبو زيد: فلسفة التأويل
- دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي
- * الطبعة الأولى، ١٩٨٣.
- * جميع الحقوق محفوظة.
- دار التنوير للطباعة والنشر.
- ص. ب. ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت - لبنان.
- الصنوبرة - أول نزلة اللبان - بناية عساف.
- * الناشر: _____
- دار الوحدة للطباعة والنشر.
- شارع ليون - الحمراء - بناية مبشر.
- ص. ب. ٦٣٨٤ - ١١٣، هاتف ٨٨٥ ٣٥٣.
- برقياً دار الوحدة، بيروت - لبنان.

مقدمة

يُعَدّ هذا البحث - من إحدى زواياه - امتداداً للدراسة التي قام بها الباحث في مرحلة سابقة عن « قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة »(*) وقد انتهى الباحث في دراسته السابقة إلى أن المجاز تحوّل في يد المتكلمين إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن من جهة ، وبين القرآن وأدلة العقل من جهة أخرى . وقد كانت هذه النتيجة هي الأساس الذي حداً بالباحث إلى محاولة استكشاف منطقة أخرى من مناطق الفكر الديني - هي منطقة التصوف - لدراسة تلك العلاقة بين الفكر والنص الديني واستكناه طبيعتها ومناقشة المضغلات التي تثيرها ، وذلك استكمالاً للجانبين الرئيسيين في التراث : الجانب العقلي كما يمثلها المعتزلة ، والجانب الذوقي عند المتصوفة .

وخلال الفترة الطويلة التي استغرقها هذا البحث تعدّل كثير من الأفكار والمفاهيم التي انطلق منها الباحث ، خاصة المفهوم الرئيسي الذي تقوم عليه الدراسة ، وهو مفهوم التأويل . لقد بدأ الباحث دراسته الأولى من خلال المفهوم الشائع في فكرنا الديني والفلسفي المعاصر ، والذي يرى التأويل جهداً عقلياً ذاتياً لإخضاع النص الديني لتصورات المفسّر ومفاهيمه وأفكاره . وهي نظرة تُغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسّر . إن العلاقة بين

(*) صدر عن دار التنوير بعنوان « الانحياز العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة » - بيروت ، ١٩٨٢ .

المفسّر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسّر وخضوع من جانب النص . والأحرى القول أنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل . وهذا التصور لمفهوم التأويل سنناقشه بالتفصيل ونناقش مغزاه في التمهيد الذي يلي هذه المقدمة .

انطلاقاً من هذا التصور لم نجد مفراً - في دراسة التأويل عند ابن عربي - من مواجهة فلسفة ابن عربي كلها في جوانبها الوجودية والمعرفية ، إلى جانب مفاهيمه الخاصة بمهية النص الديني ودوره الوجودي والمعرفي ، ومفهوم اللغة بمستوياتها المتعددة باعتبارها الوسيط الذي يتجلى من خلاله النص . الوجود في نظر ابن عربي خيال يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه . والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها وهو الوجود الإنساني تخضع جميعها لهذا التصور . من هذا المنطلق يفرّق ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه ، ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسي المتعين إلى الباطن الروحي العميق في رحلة تأويلية لا يقوم بها إلاّ الإنسان لأنه الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهة في نفس الوقت .

يتماثل مع هذا التصور الوجودي تصور ابن عربي للنص الديني ، فهو الوجود المتجليّ من خلال اللغة ، وهو - بالمثل - يتكوّن من ظاهر وباطن وحد ومطلع ، وهي مراتب ومستويات تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته . ولا يفصل تأويل الوجود عن تأويل النص والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلاّ الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره .

لهذا كله كان على الباحث أن يحاول الكشف عن فلسفة التأويل عند ابن عربي في جوانبها المتعددة ، الوجودية والمعرفية ، إذ لا يمكن فهم تأويل النص إلاّ من خلالها . وعلى هذا انقسمت الدراسة إلى أبواب ثلاثة وتمهيد . تعرّضنا في التمهيد لمغزى دراسة قضية التأويل بصفة عامة ومدى ما يمكن أن تفيده من تصحيح لكثير من المفاهيم والتصورات المستقرة في أذهاننا عن التراث ، وتعرّضنا كذلك لأهمية ابن عربي بصفة خاصة كما ناقشنا الدراسات السابقة عن ابن عربي من خلال رؤيتنا لمفهوم التأويل .

وقد خصصنا الباب الأول للتأويل والوجود ، وحاولنا فيه تحليل مراتب

الوجود المختلفة من عالم الخيال المطلق إلى عالم الحس والشهادة مروراً بعالمي الأمر والخلق . وعلى هذا انقسم هذا الباب إلى فصول أربعة ؛ الفصل الأول عن الخيال المطلق الذي ينتظم وسائط الألوهة وحقيقة الحقائق والعلماء والحقيقة المحمدية . أما الفصل الثاني فيهتم بدراسة عالم الأمر وهو العالم الوسيط الذي ينتظم العقل الأول والنفس الكلية والطبيعة والهباء . ويهتم الفصل الثالث بالمستوى الثالث من مراتب الوجود وهو مستوى عالم الخلق الذي ينتظم العرش والكرسي والفلك الأطلس وفلك البروج . أما الفصل الرابع والأخير فيدرس مستويات عالم الملك والشهادة ، وهو العالم الذي ينتظم الأفلاك السبعة المتحركة وعالم العناصر الطبيعية ؛ عالم الكون والاستحالة .

ولم تكن الدراسة في هذا الباب كله مجرد دراسة وصفية ، بل حاول الباحث تحليل هذه المستويات والمراتب في علاقتها المتفاعلة طبيعياً وروحياً ؛ أي من جانبيها الظاهر والباطن . وقد كشف هذا التحليل إلى حد نرجو أن يكون واضحاً مدى خضوع تصورات ابن عربي في كثير من مفاهيمه واصطلاحاته لمعطيات النص القرآني ، الأمر الذي نرجو أن يكون مؤكداً لتصورنا لعلاقة التفاعل بين المفسر والنص .

وقد كان من الضروري أن يُخصص الباب الثاني للتأويل والإنسان وذلك من خلال تحليل مستويات ثلاثة في تصور ابن عربي لعلاقة الإنسان بالوجود . المستوى الأول هو علاقة الإنسان بالعالم وهو موضوع الفصل الأول من هذا الباب . في هذا الفصل حاولنا تحليل جوانب التشابه وكذلك جوانب الاختلاف بين الإنسان والعالم من حيث ظاهره الذي يتماثل مع حقائق الكون ويضمها في كيانه الصغير . وتوجه الفصل الثاني على دراسة الجوانب الباطن في الإنسان ومماثلته لحقائق الألوهة من حيث إنه خُلق على الصورة الإلهية وجمع في حقيقته وباطنه حقائق كل الأسماء الإلهية التي توجّهت على إيجاد العالم . ومن خلال هذا التحليل لجانب الإنسان الظاهر والباطن ، أو الكوني والإلهي تعرّض الفصل الثالث لمعضلة المعرفة الإنسانية وتأكيد ابن عربي على أن المعرفة لا تتم إلا بتجاوز ظاهر الإنسان - وهو ظاهر الكون - وصولاً إلى باطنه الروحي الإلهي من خلال رحلة خيالية . وحين يتم للإنسان تجاوز ظاهره إلى باطنه يستطيع أن يؤوّل الوجود كما

يستطيع بنفس القدر فهم حقيقة الوحي الإلهي ومستوياته المتعددة . ولذلك خصص الفصل الرابع والأخير من هذا الباب لتحليل العلاقة بين الحقيقة والشرعية من خلال هذه الرحلة التأويلية التي تنظم الوجود والنص معاً .

وكان الباب الثالث والأخير مكوناً من فصول ثلاثة ؛ يهتم الفصل الأول بتحليل العلاقة بين القرآن والوجود ، وتمثل مستويات النص القرآني مع مراتب الوجود الأربعة التي حللناها في الباب الأول ، وتمثلها مع مراتب العارفين التي حللناها في الباب الثاني . وهذا التماثل بين القرآن والوجود يقوم عند ابن عربي على أساس أن الوجود هو كلمات الله المرقومة والقرآن هو كلماته الملفوظة ، والعارف المتحقق هو القادر على فهم كلمات الله في مستوياتها الوجودية واللفظية . وقد قادنا هذا التصور إلى أن نخصص الفصل الثاني من هذا الباب للغة والوجود ، وحاولنا تحليل مفهوم ابن عربي للغة في جانبها الإلهي والإنساني بدءاً من المستوى الصوتي للغة وانتهاء إلى مستوى التركيب . وركزنا في تحليل الجانب الدلالي على تأكيد ابن عربي على ذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة في جانبها الإلهي ، وهي العلاقة التي لا يكتشفها إلا الصوفي . ومن خلال اكتشافها يرى القرآن في ضوء وجودي أشمل .

وقد كان الفصل الثالث والأخير عن قضايا التأويل ، وقد حللنا في هذا الفصل التنزيه والتشبيه ، والمحكم والمتشابه ، والجبر والاختيار ، والشواهد والعقاب . وهي مجرد نماذج لا يمكن الادعاء أنها تستوفي كل الجوانب التطبيقية لتأويل القرآن في فكر ابن عربي ، ولا نظن أن أي دراسة يمكن أن تفي وحدها بكل هذه الجوانب . وقد اعتمدنا في هذا الاختيار على محورية هذه القضايا في الفكر الديني من جهة ، وعلى أنها قضايا لم تبرز من خلال أبواب البحث وفصوله السابقة من جهة أخرى .

وكل ما يرجوه الباحث - في النهاية - أن يكون البحث قد أبرز فلسفة التأويل عند ابن عربي دون أن تكون التفاصيل الكثيرة والقضايا المتشعبة قد ضللت هدفه الرئيسي وحجبه عن عين القارئ . كما يرجو - من جانب آخر - أن يكون وعيه بمعضلة التأويل وعلاقة التفاعل بين المفسر والنص ، قد عصمه من الأهواء الأيديولوجية في تفسير ابن عربي عامة ، وفلسفة التأويل خاصة . ويجب على

الباحث هنا أن يعترف أن هذا الوعي كان يمثل في كثير من الأحيان عقبة جعلته يحرص دائمًا على أن يعطي للنصوص ابن عربي مركزاً لصدارة ويكثر من إيرادها . وكان من نتيجة هذا الحرص تَصْخُّم حجم البحث على غير مراد الباحث ، لكن هذه النصوص تستحق - من جانب آخر - الكشف عنها وإبرازها فأكثرها لم تكشف عنه الدراسات السابقة بوضوح كاف .

تمهيد

يُعدّ هذا البحث ، وما سبقه من دراسات قام بها الباحث ، جزءاً من خطة أكبر يأمل الباحث أن يستطيع مع غيره من الباحثين إنجازها فيما يستقبل من أبحاث . قد تبدو هذه الخطة عالية الطموح بالنسبة لباحث ما زال على أول الطريق ، ولكن أي إنجاز إنما يبدأ بالحلم . والحلم الذي يسعى الباحث لتحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسّر بالنص ، وما تأثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء . والآفاق التي يمكن أن يفتحها لنا هذا المنظور ثرية ومتنوعة ، ويمكن أن تضيء لنا كثيراً من الجوانب التي ما تزال مجهولة في التراث . بل لا أكون مبالغاً إذا قلت أنها يمكن أن تُصحّح لنا كثيراً من الأفكار الشائعة والمستقرّة في تراثنا الديني على وجه الخصوص .

من هذه الأفكار الشائعة المستقرّة التي يمكن أن نعيد طرحها فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل ، وهي تفرقة تُعَلّي من شأن التفسير ، وتُغضّ من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني . الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسّر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره ، وأن يتبنّى موقف المعاصرين للنص ، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله . ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه ؛ إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي كل الحقائق ويُعدّ جماعاً للمعرفة التامة . ومثل هذا

الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المفسر على الماثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر ، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص .

ولكي يحل أصحاب هذا التصور مثل هذا التعارض المنطقي ، ذهبوا إلى أن المعرفة الدينية لا تتطور وأن جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا المعرفة الكاملة التامة ، فيما يتصل بالوحي ومعناه ، وأن التمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف . وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينية عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة ، وإلى انكار تطور المعرفة الإنسانية من جهة أخرى^(١) .

وواقع الأمر أن الاعتماد على تفسير السلف من الصحابة والتابعين لا يخلو عند أصحاب هذا التصور من موقف اختياري يعتمد على الترجيح بين الآراء . هذا الاختيار القائم على الترجيح يعكس بدوره موقفاً تأويلياً نابعاً من موقف المفسر وهموم عصره وإطاره الفكري والثقافي ، وكلها أمور لا يمكن لأي مفسر أن يتجنبها مهما أذعن الموضوعية والانعزال عن الواقع والحياة مرة أخرى في الماضي . هذا إلى جانب أن استبدال لفظة بلفظة للشرح والتوضيح ، أو التعبير عن المعنى بعبارات أخرى ، يتضمن بالضرورة فهماً خاصاً يرتبط بتطور دلالة اللغة من عصر إلى عصر ، كما يرتبط بالإطار المعرفي الذي تعكسه اللغة في تطورها التاريخي . فإذا أضفنا إلى ذلك أن الألفاظ التي يُظن أنها مترادفة تعكس فروقاً دقيقة في دلالتها ، أدركنا أن أي شرح لا بد أن يتضمن نوعاً من التأويل .

ولا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم - خاصة ابن عباس الذي نظّر إليه على أنه ترجمان القرآن - لا يتجاوز إطار التأويل ، فقد كان

(١) يُعَدُّ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من أكبر ممثلي هذا الاتجاه ، انظر عن ابن تيمية : صبري التولي : منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم / ٦٣ - ٦٩ ، وانظر ابن القيم / الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة صفحات ٥ ، ٦ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢١ ، ٦٠ - ٦١ ، ٨٣ ، ٨٥ من الجزء الأول على سبيل المثال لا الحصر .

وانظر من الباحثين المحدثين الذين يتبنون هذا الموقف :

محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ١ / ٢٨٤ - ٢٨٥ . وستعرض فيما يلي لموقف الباحثين في إطار هذه النظرة من تأويل ابن عربي للقرآن .

لابن عباس موقف من الخوارج ومن تأويلهم ، وهو موقف انعكس في الروايات الماثورة عنه في كتب التفسير والتي يَرُدُّ فيها على تأويلاتهم ، بل يؤوِّل بعض آيات القرآن التي تهاجم المؤولة على أساس أن المقصود بها الخوارج^(٢) . وما يؤكِّد ما نذهب إليه أن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة ، فالطبري - مثلاً - يسمي تفسيره « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » وابن عباس يرى أنه يعلم تأويل القرآن ، وتؤكد الروايات أن الرسول « صلعم » دعا لابن عباس فقال : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل »^(٣) .

ولعل في ذلك كله ما يسمح لنا أن نتجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير والتأويل ، ونعود إلى الأصل وهو التوحيد بينهما على أساس من الإيمان بأن المفسِّر - في علاقته بالنص - لا يستطيع تجاهل البُعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص ، ولا يستطيع من ثم أن يحلِّ نفسه في الماضي وصولاً إلى موضوعية مطلقة في فهم النص . وليس معنى ذلك أن ذاتية المفسِّر تلغي الوجود الموضوعي للنص وتُخضعه إخضاعاً كاملاً لينطق بما تشاء ، فمثل هذا التصور يُعدُّ - من جانبنا - ترجيحاً للذاتية على الموضوعية ، وإلغاء للوجود التاريخي للنص لحساب المفسِّر ، وهو ما تاباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسِّر والنص^(٤) .

وإذا تجاوزنا إطار التراث التفسيري المباشر إلى الفكر الإسلامي عامة ، والفلسفة خاصة ، أمكن لدراسة قضية التأويل - من خلال المنظور الذي نطرحه - أن تصحح لنا كثيراً من أوجه القصور في فهمنا للفلسفة الإسلامية . فقد نُظِرَ إلى هذه الفلسفة غالباً - خاصة عند المستشرقين - باعتبارها أثرأ من آثار الأفكار الأجنبية الواردة من كل بقاع الأرض . وصار دُرُس الفلسفة الإسلامية لا يعني سوى البحث عن أصول هذه الأفكار هنا وهناك ، والمقارنة بينها وبين أصولها ، وبيان مدى الخطأ والصواب الذي وقع فيه هذا الفيلسوف أو ذاك في فهم أفكار

(٢) انظر : الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٦ / ١٩٨ ، والسيوطي : الإتيقان في علوم القرآن ١ / ١٤٢ .

(٣) انظر في معنى التفسير والتأويل : السيوطي : الإتيقان ٢ / ١٧٣ .

(٤) عرضنا لهذه المعضلة بالتفصيل من زاوية معضلة التأويل في الفكر الفلسفي المعاصر ؛ انظر مقال الباحث : الهرميوطيقا ومعضلة تفسير النص ، مجلة فصول ، العدد الثالث ، ١٩٨١م .

أرسطو أو أفلاطون أو غيرهما من فلاسفة اليونان^(٥) .

وإذا كان من الممكن تفسير نظرة المستشرقين للفلسفة الإسلامية من خلال منظور تأويلي معرفي على أساس أنهم ينطلقون في فهمهم للتراث الإسلامي من إطار تراثهم المعروف إلى تراثنا المجهول بالنسبة لهم ، فإن تفسير موقف الباحثين العرب والمسلمين يحتاج لمزيد من الكشف والإيضاح . والواقع أن كثيراً من هؤلاء الباحثين قد خضعوا بدرجات متفاوتة للمنظور الذي انطلق منه المستشرقون وإن اختلفت النتائج التي توصلوا إليها من خلال هذا المنظور طبقاً لاتجاهاتهم الفكرية الخاصة .

ذهب بعضهم إلى إنكار وجود ما يُسمى بالفلسفة الإسلامية على أساس أن الروح الإسلامية بطبيعتها ليست روحاً فلسفية لأنها تنكر الذاتية التي هي أصل قيام المذاهب الفلسفية . وبناءً على هذا التصور فإن المسلمين لم يفهموا الفلسفة اليونانية ، ولم يكونوا قادرين على إيجاد فلسفة حقيقية . وعلمنا البحث عن هذه الروح الإسلامية في القرآن الذي صدرت عنه الفرق الإسلامية المختلفة ، والتي يخل عليها الباحث باسم الفلسفة^(٦) ولا تحتاج مثل هذه النظرة إلى التعليق ، لأنها تستدعي إلى أذهاننا مباشرة الدعوى القديمة التي تزعمها أرنست رينان عن خرافة السامية والآرية . كما أنها نظرة تعتمد على مقياس الفلسفة اليونانية التي لم

(٥) انظر أمثلة على هذا المسلك : -

دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام / ١٥-٣٥ ، بينيس / مذهب اللذة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند / ٩١-١٢٢ ، وكذلك بحث بريتيزل في نفس الكتاب / ١٣١-١٤٧ ، أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ / ٩-٥٢ ، ٩٣-١٠٨ ، نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه / ١٢-٨٨ ، *the Mystics of Islam*, pp. 8-27.

وانظر أيضاً الأبحاث التي ترجمها عبد الرحمن بدوي في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ».

وانظر : جولد تسيهر : العقيدة والشرعية في الإسلام / ١٨-٢٠ ، ١٣٦-١٣٨ ، ١٩٥ .
وانظر - أخيراً - مناقشة مصطفى عبد الرازق لهذه الآراء : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية / ٤-٣٠ ، ١٢٤-١٣٠ .

(٦) انظر : عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، المقدمة / ز - ح - ط .

يتصور هذا الباحث فلسفة إلاً على غرارها .

وتَحَفُّ حدة هذه النظرة نسبياً عند باحث آخر اتخذ العقل مقياساً لتحديد ما هو فلسفي وفصله عما يُستبعد من مجال الفلسفة . وبناءً على ذلك استبعد علم الكلام والتصوف كله من مجال الفلسفة . استبعد علم الكلام لأن شُغْلَهُ الشاغل فيها - يرى الباحث - كان التوفيق بين العقل والنقل وهذه القضية قضية تاريخية لها ما لها وعليها ما عليها ولا يفيدنا إثارتها في العصر الحديث . أما التصوف فهو يعتمد على التجربة والذوق والحُذْس ولا يعتمد على العقل الذي هو أصل التفكير الفلسفي^(٧) . والذي يهمنا من إيراد هذا الرأي هو تجاهله لمعضلة التوفيق بين العقل والنقل في الفلسفة العقلية ، وقَصْرُها على علم الكلام من ناحية ، ورغبته في استبعاد هذه القضية من مجال الدرس المعاصر على أساس تاريخيتها من ناحية أخرى .

والنظرة الثالثة هي التي ترى البحث عن الفلسفة الإسلامية الحقيقة بهذا الاسم في علوم الفكر التي نشأت نشأة إسلامية خالصة دون تأثر بأفكار أجنبية . وسنجد الفلسفة الإسلامية الحقيقية في علم الكلام وعلم أصول الفقه خاصة ؛ هذين العلمين اللذين وإن تأثرا في مرحلة متأخرة بالعلوم الأجنبية ، نشأ نشأة إسلامية خالصة^(٨) وتعتمد مثل هذه النظرية على رؤية تاريخية تفصل في التراث الإسلامي بين عصر النقاء وعصر الامتزاج والتأثر ، هذا إلى جانب أنها تعزل حركة الفكر عن حركة الواقع الشاملة التي تنتظم ما هو اجتماعي سياسي وما هو ديني فكري في سياق واحد .

وقد حاولت كثير من الدراسات أن تجمع في تفسير نشأة الفكر الإسلامي بين الوحي والفكر الأجنبي وواقع الظروف السياسية والاجتماعية التي نشأ فيها هذا الفكر^(٩) ولكن بعض هذه الدراسات نظرت للعلاقة بين الوحي والتراث الأجنبي

(٧) انظر : محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق / ١٥ ، ١٧ ، ٣٦ ، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية / ١٥ ، ١٧ ، ٢٠ - ٢٧ .

(٨) انظر : مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية / ٩٨ - ١٠١ .

(٩) انظر : أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام / ٧٥ - ٤٨ ، إبراهيم بيومي =

من خلال منظور ديني انتهى بهم إلى إدانة تأويلات المتصوفة على أساس أنها وليس لها في القرآن نسب سوى التأويل المتعسف المفتعل من جانب فلاسفة الصوفية . وهم في الواقع لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقاً من القرآن أو السنة ، بل جاءوا بالنظريات وحاولوا التوفيق بينها وبين الآيات ، وأدعوا في نفس الوقت ذاته أنهم متمسكون بروح الدين أو القرآن في تناقض واضح^(١٠) .

ومثل هذه النظرة للعلاقة بين الفكر والنص الديني تتبنى - دون وعي - فهماً خاصاً للنص تحكم من خلاله على معضلة التأويل عند الفلاسفة والمتصوفة . والمنظور الذي نقترحه هنا هو النظر إلى الفلسفة الإسلامية في جوانبها المتعددة من خلال علاقة جدلية بين عناصر ثلاثة هي العناصر المكونة لمضمون هذه الفلسفة ومنهجها . العنصر الأول هو الواقع التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الفلسفة وتطورت . والعنصر الثاني هو دور النص الديني بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والأحاديث النبوية . ونعني بالنص هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة ، لا مجرد ما هو مكتوب بين دفتي المصحف وفي مجموعات الأحاديث . أما العنصر الثالث فهو التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين ، بكل ما تعنيه كلمة التراث من شمول وتنوع دون الوقوف عند حدود الفلسفة اليونانية في عصورها المختلفة .

الأساس في هذه العناصر كلها هو العنصر الأول وإن قامت العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة ، على التفاعل المستمر . وما يؤكد هذه القضية أن القرآن قد نزل مُستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطورة خلال فترة زادت على العشرين عاماً . ومع تغير حركة الواقع وتطوره - بعد انقطاع الوحي - تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص ويتجدد بتغير معطيات الواقع ، بنفس التمثل الفكري الناتج عن حركة الامتزاج الجنسي والثقافي ،

= مذكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه / ٦٤ ، عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام / ١ - ٧٦ ، قاسم غني / تاريخ التصوف في الإسلام / ٩٠ - ٩٢ .

(١٠) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية / ٧٤ ، وانظر أيضاً : إبراهيم إبراهيم هلال : نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة / ١ - ٦٢ - ٦٥ .

فَتَفْهَمُ الأفكار والفلسفات الطارئة في إطار هذه الحركة ، أو لنقل تُؤَوِّل هذه الأفكار والفلسفات تأويلاً خاصاً .

من خلال هذا المنظور يتسع مفهوم التأويل في تراثنا الفكري ليتجاوز ثنائية العقل والنقل ، كما يتجاوز ثنائية التفسير والتأويل كما سبقت الإشارة . ويمكن لهذا المنظور أن يصحح كثيراً من الأفكار المستفزة عن تراثنا الفكري والفلسفي والديني ، ويعيد استكشاف جوانب الأصالة التي غابت في دوامة البحث عن الأصول والمقارنة بين الأصل والنقل والحكم بالخطأ أو الصواب . ويمكن لهذا المنظور أخيراً أن يزيل التصدع القائم بين جوانب التراث في أذهاننا وفي مناهجنا ؛ فلا نقيس الفكر الإسلامي على الفكر اليوناني أو غيره ، ولا نقيس هذا الفكر من خلال منظور ديني مغلق يحكم عليه في النهاية بالخروج عن دائرة الإسلام ، كما حكم عليه المقياس اليوناني بالخروج عن دائرة الفلسفة .

وتقودنا قضية التأويل - من جانب آخر - إلى دراسة مفاهيم القدماء عن اللغة بجوانبها المختلفة خاصة من الزاوية الفلسفية ، والكشف عن الأسس الوجودية والمعرفية التي شكّلت هذا المفهوم . وهذا الضرب من البحث قد ينير لنا كثيراً من العضلات في كتب البلاغيين واللغويين القدماء ، كما أنه يمكن أن يُفيد في بلورة كثير من المفاهيم النقدية والبلاغية في التراث . وفيما يرتبط بالتصوف خاصة ؛ فدراسة قضية التأويل وما يرتبط بها من مفاهيم بلاغية ولغوية من شأنه أن يكشف عن مفهوم الرمز عند المتصوفة سواء في كتاباتهم النثرية أو أشعارهم أو شروح هؤلاء لأشعارهم وأشعار غيرهم . وهذا من شأنه أن يفتح لنا في التراث آفاقاً ما تزال مجهولة إلى حد كبير .

ولا يقف مغزى دراسة قضية التأويل عند حدود التراث بكل ما يمثل هذا التراث من قيمة ، بل يمتد هذا المغزى إلى الواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعاً ، فالنص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية ، وفي ثقافتنا المعاصرة ، يشكّل حركة هذا الواقع ، كما يتشكّل - تفسيرياً - وفق مواقف متباينة ومتعارضة من هذا الواقع . ودراسة قضية التأويل يمكن أن تكشف لنا عن كثير من أصول المواقف التفسيرية التي تطالعنا بها المطابع كل يوم في شكل

كتب أو مجلات دينية ، وتلك التي تطالعنا بها أجهزة الإعلام في برامجها الدينية المختلفة .

إن فهم الواقع بما فيه من تباين وتعارض هو الهدف والغاية من وراء العلم . وليست دراسة التراث - من هذا المنظور التأويلي - عكوفاً على الماضي واجتراراً لأجماذه ، فالعلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تواصل يمكن أن تكشف عنها الدراسة من خلال هذا المنظور الجدلي بين الماضي والحاضر . وإلى جانب ما يمكن أن تقدمه لنا دراسة قضية التأويل على المستوى الثقافي ، فإنها يمكن أيضاً أن تكشف لنا عن أصول كثير من المعتقدات والممارسات الشعبية الدينية وأنماط السلوك السائدة في أمتنا .

(١)

كان اختيار ابن عربي دون غيره من المتصوفة والفلاسفة لدراسة قضية التأويل عنده اختياراً قائماً على مجموعة من الأسباب : أولها أهمية ابن عربي نفسه ودوره في تاريخ الفكر الإسلامي ، هذا إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من استكمال معرفة جانبي التراث بالنسبة للباحث . ثاني هذه الأسباب أن دراسة ابن عربي نفسه تثير بشكل واسع معضلة التأويل ، كما تنعكس هذه المعضلة في التفسيرات المختلفة والمتعارضة أحياناً والتي طرحت لفكر ابن عربي وقيمه . أما ثالث هذه الأسباب وآخرها فهو إحساس الباحث المبكر والذي أكدته الدراسة أن التأويل عند ابن عربي ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص ، بل هو منهج فلسفي كامل ينتظم الوجود والنص معاً . وابن عربي من ثم يطرح لنا فلسفة في التأويل قد تساعدنا على كشف الجوانب المشابهة في فكر غيره ، سواء السابقين عليه أو التالين له . وفي هذا ما يحقق بعض خطوات الطموح الذي أشرنا إليه في أول هذا التمهييد .

تنبّأ أهمية ابن عربي في حقيقة أنه يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه كله ، وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده والذين لم يكد ينجح واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب أو الإيجاب ، بما في ذلك ابن تيمية ومدرسته ، وهو أمر نأمل أن نكشف عنه أو يكشف عنه غيرنا في دراسات لاحقة . وتظهر أهمية ابن عربي بالنسبة للتراث السابق عليه في أنه بلور كثيراً من

المفاهيم والتصورات التي توجد عند سابقيه بشكل ضمني غامض . من هذه الزاوية تكشف لنا دراسة ابن عربي كثيراً من جوانب الغموض في أفكار المتصوفة السابقين عليه ، خاصة أولئك الذين لم تصل كتبهم ، أو وصلت لنا منهم مجرد أقوال متناثرة غامضة كالحلاج والتستري والنفري وابن مسرّة . إن قراءة ابن عربي لتراث هؤلاء المتصوفة وتمثله له - وإن تكن قراءة تأويلية تتمثل عناصر فكرهم وتحيلها إلى مركب جديد - يمكن أن تبدد كثيراً من الغموض الذي يحيط بأفكار هؤلاء المتصوفة . وقد اعتمد أسين بلاسيوس على ابن عربي للكشف عن فكر مدرسة ابن مسرّة في كتابه عن هذا الأخير ، وليكشف في نفس الوقت عن تأثير ابن عربي بهذه المدرسة^(١١) .

أما عن أثر ابن عربي في المفكرين التاليين له فهو أكثر وضوحاً وبروزاً، ولقد بدأ هذا التأثير يتشكّل . . . خلال زيارة ابن عربي لقونية عام ٦٠٧ هـ / ١٢١٠ م وذلك حينما اتخذ صدر الدين القونوي تلميذاً له . ومن خلال هذا الأخير وعلاقته ببعض المتصوفين العظام من الفرس وصلت تعاليم ابن عربي إلى الشرق . ويكفي القول أن صدر الدين القونوي كان أستاذاً لقطب الدين الشيرازي الشارح المعروف لفلسفة السهروردي ، وكان صديقاً حميماً لجلال الدين الرومي مؤلف « المثنوي » النص العظيم الذي يلخص الحكمة الصوفية . وقد ألهمت تعاليم ابن عربي - في قرن لاحق - كاتباً صوفياً عظيماً آخر هو عبد الكريم الجيلي مؤلفه « الإنسان الكامل » . ولم يكن تأثير ابن عربي قاصراً على الجانب النظري للتصوف فحسب ، بل امتد بعمق إلى صياغة الحياة الصوفية كلها ؛ فمن خلال الرومي في الشرق وأبي الحسن الشاذلي في الغرب تشكلت - بتعاليم ابن عربي - طريقتان من أكبر الطرق الصوفية . ومن أظهر الأدلة على أثر ابن عربي ذلك العدد الهائل من التعليقات والشروح التي ألّفت على كتبه^(١٢) .

(١١) أنظر : 39 - 37 PP. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, 123 - 129.

وانظر أيضاً : مقدمة آربري الانجليزية لكتابي المواقف والمخاطبات للنفري / ٨ - ١١ .

(١٢) R . W . j . Austin, *Sufis of Andalus*, p. 49.

وانظر أيضاً : Sayyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, pp. 97-103.

وله أيضاً : Three Muslim Sages, pp. 118 - 121.

ولا يقف مدى تأثير ابن عربي وحدود انتشار أفكاره عند الثقافة الإسلامية في الشرق والغرب ، بل يتجاوز ذلك إلى الفلسفة المسيحية الغربية كما أشار إلى ذلك أسين بلاسيوس في أبحاث كثيرة متنوعة ، مثل تأثيره في ريمون لول وتأثيره في دانتي الجيوري مؤلف الكوميديا الإلهية ، حيث أثر في الأول بمفهومه عن الأسماء الإلهية وحضراتها ، وأثر في الثاني بمفهومه عن الجنة والنار ومراتبهما المختلفة^(١٣) .
والحق أن دراسة قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه تستحق وحدها دراسة خاصة لأنها لم تتلَّ نفس القدر من الاهتمام الذي نالته دراسة تأثير ابن عربي في التراث الصوفي والفلسفي التالي له^(١٤) . هذا عن أهمية ابن عربي باعتبار موقعه في التراث الإسلامي والتراث العالمي ، فماذا عن أهميته بالنسبة لما تثيره الدراسات التي كتبت عنه من قضايا ترتبط بقضية التأويل ؟

(٢)

لم يختلف الباحثون - قديماً وحديثاً - حول شيء قدر اختلافهم حول ابن عربي . اختلف القدماء حوله وتآرجحوا بين طرفي التقيض ، فبعضهم اعتبره قديساً عارفاً ولياً يتناسب دوره مع اسمه ، فهو محيي الدين حقا . والبعض الآخر اعتبره كافراً ملحداً زنديقاً « عميتاً للدين »^(١٥) . وقد تحير فيه ابن تيمية فتارة ينسبه

= وله كذلك : Ibn Arabi in the Persian Speaking World, pp. 357 - 363.

(ضمن الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)

(١٣) انظر : الفلسفة الصوفية لابن مَسْرَّة ومدرسته / ١٧٠ - ١٨٣ .

وانظر أيضاً : Islam and the Divine comedy, pp. 92-96.

(١٤) انظر على سبيل المثال لا الحصر عن تأثير ابن عربي في الفكر الشيعي التالي له :

Toshihiko Izutsu, The Concept and Reality of Existence, pp. 2, 30, 62-64, 113.

وانظر أيضاً : دراسات سيد حسين نصر المشار إليها قبل ذلك .

وانظر عن تأثير ابن عربي في عبد الكريم الجيلي : أبو العلا عفيفي : محيي الدين بن عربي في دراساتي (ضمن الكتاب التذكاري) ص ٣٦ - ٣١ . وانظر أيضاً : -

Nicholson; Studies in Islamic Mysticism, pp. 72-142.

وانظر عن تأثير ابن عربي في الطرق الصوفية : أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : الطريقة الأكبرية (ضمن الكتاب التذكاري) .

(١٥) انظر على سبيل المثال : برهان الدين البقاعي : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي / ١٩ - ٧٠

إلى وحدة الوجود ويضعه إلى جانب ابن سبعين ، وأحياناً أخرى يعترف بأن ابن عربي يفصل بين الحق والخلق واللّه والعالم .

أما الدارسون المحدثون - سواء كانوا من المستشرقين أو من الباحثين العرب والمسلمين - فلم يكادوا يتجاوزون هذا الإطار دون تلك النبرة الحادة التي تسارع إلى التكفير أو التقديس . وقد كان من الطبيعي أن يفهم المستشرقون ابن عربي في إطار وحدة الوجود تسليماً بما قاله عنه كل من محبيه وأعدائه على السواء . ولكنهم فهموا وحدة الوجود عند ابن عربي في إطار وحدة الوجود في الفلسفة الغربية ، ومن خلال المصطلح Pantheism ، وذلك على أساس من انطلاقهم - الذي أشرنا إليه - من المعروف إلى المجهول في حركة معرفية تأويلية . هذا التصور لوحدة الوجود عند ابن عربي يتبناه كل من نيكلسون وأسبن بلاسيوس^(١٦) وحين لم تستجب نصوص ابن عربي كلها لمثل هذا التصور لم يجد أسبن بلاسيوس تفسيراً لذلك سوى أنها تحفظات « يملئها الحذر والحيطه من أجل تخفيف هذه القسمات الحادة لهذه النظرية » .

والواقع أن وحدة الوجود عند ابن عربي يجب أن تُفهم فهماً خاصاً يتباعد بها عن أي تصور مسبق لوحدة الوجود في الفلسفة الغربية الحديثة أو المعاصرة أو الوسيطة أو القديمة ، وذلك لأن ابن عربي ينطلق من ثنائية حادة واضحة يقيمها بين الذات الإلهية والعالم من جهة ، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى . ورغم تنبّه هنري كوربان لهذه التفرقة ، فإنه لم يتوقف عن استخدام المصطلحات الغربية لفهم ابن عربي مع أنه يُنبّه إلى خطورة مثل هذا المسلك . والحق أن دراسة هنري كوربان هي في تقدير الباحث أقرب الدراسات التي قدّمها المستشرقون إلماً بالجوانب المختلفة لفكر ابن عربي ، فهي تجمع بين وحدة الوجود عند ابن عربي وبين الثنائية الواضحة في فكره كذلك ، وذلك من خلال انطلاقها الأساسي لدراسة الخيال الخلاق كما ستعرض لها بعد ذلك . وفي مقابل وحدة الوجود يؤمن آرسري أن فكر ابن عربي فكر توحيدي Monistic لا فكر وحدة وجود^(١٧) .

(١٦) انظر لنيكلسون : Aliteary History of The Arab, pp. 401-402 .

وأسبن بلاسيوس : ابن عربي حياته ومذهبه / ٢٥١ - ٢٥٢ .

(١٧) انظر : An Account of the Mystics of Islam, p. 101 .

وقد انعكس هذا الخلاف بين المستشرقين حول ابن عربي في وجهات نظر الباحثين العرب . ويُعدّ أبو العلا عفيفي رائد الباحثين في ابن عربي ، لا في رسالته للدكتوراة التي أعدها تحت إشراف نيكلسون فحسب ، بل في أبحاثه العديدة التي توجّهت في معظمها على جوانب من فكر ابن عربي . وقد ذهب أبو العلا عفيفي إلى أن ابن عربي من فلاسفة وحدة الوجود رغم تنبهه للتفرقة الأساسية في فكر ابن عربي بين الذات الإلهية والعالم . وقد فهم أبو العلا عفيفي وحدة الوجود عند ابن عربي في ضوء المفهوم الغربي Pantheism متابعاً في ذلك أستاذه نيكلسون . وحين لم يستجب فكر ابن عربي لمثل هذا التصور عن وحدة الوجود اتهم بالتناقض ، وقصور أدواته الفلسفية والمشاعرية . واتهم في أحسن الأحوال بالغموض والقصد إلى المداورة رغبة في أن يضيفي على فكره طابعاً سنيّاً إسلامياً^(١٨) .

وقد تابع أبا العلا عفيفي في رؤيته لابن عربي كثير من الباحثين على رأسهم إبراهيم بيومي مذكور وعمود قاسم اللذان قارنا في دراستيهما بين ابن عربي واسينوزا وابن عربي وليينتز^(١٩) . واكتفى كل من عبد القادر محمود وتوفيق الطويل بالتسليم بوحدة الوجود دون أي محاولة لبلورة مفهومها لوحدة الوجود عند ابن عربي^(٢٠) .

وفي مقابل هذا الفريق الذي تابع أبا العلا عفيفي ونيكلسون نجد فريقاً آخر لا يرى في فكر ابن عربي أي أثر لوحدة الوجود ، بل يرى فكره قائماً على الثنائية بين الله والعالم والله والإنسان . وقد انطلق هذا الفريق الأخير من موقف دفاعي حسن النية يستهدف تبرئة ابن عربي من تهمة وحدة الوجود وإدخاله في حظيرة

(١٨) انظر: The Mystical Philosophy of Muhid - Din Ibnul 'Arabi, pp. 3, 7, 17, 21, 33, 45, 55, 57, 105, 113, 118, 122 - 123, 140, 153, 157, 160, 163, 169.

وانظر أيضاً : ابن عربي في دراساتي / ٨ ، ١٤ .

(١٩) انظر دراسة مذكور: وحدة الوجود بين ابن عربي واسينوزا (ضمن الكتاب التذكاري / ٣٦٧ وما بعدها) . وانظر: محمود قاسم : محيي الدين بن عربي وليينتز .

(٢٠) انظر: عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام / ٤٨٧-٥٢١ ، وتوفيق الطويل : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي ، ضمن الكتاب التذكاري / ١٥٦ .

الإسلام التي حاول بعض الدارسين المحدثين إخراجه منها . ولا نريد الآن مناقشة مغزى هذا الموقف الدفاعي بالنسبة لمعضلة التأويل . وكل ما نريد التأكيد عليه في هذا العرض العاجل هو أننا لا نَعْدَم في الدراسات الحديثة عن ابن عربي أصداء واضحة للنبرة القديمة المتعصبة لابن عربي أو ضده ، وللتصوف عامة أو ضده . فقد ذهب عباس العزاوي - مثلاً - إلى حد اتهام ابن عربي بالقصد إلى التخريب العقائدي في أقطار الدولة الإسلامية عن طريق نشر أفكاره الباطنية في الحلول ووحدة الوجود^(٢١) . وذهب باحث آخر إلى إخراج التصوف عامة وابن عربي بصفة خاصة من حظيرة الإسلام وذلك بناءً على موقف سني متعصب لانتفاء هذا الباحث إلى جماعة أنصار السنة المحمدية^(٢٢) .

في مقابلة هذه النبرة الهجومية الحادة ، نجد نبرة دفاعية تبرئية عند محمد غلاب الذي ذهب - مستشهداً بالشعراني - إلى أن النصوص التي تدل على وحدة الوجود عند ابن عربي قد دُسَّت عليه من الحاقدين والمتعصبين المعاصرين لابن عربي أو التالين له ، مدفوعين لذلك بضيق الأفق أو الاتجاهات السياسية المغرضة^(٢٣) ، ويحاول جمال المرزوقي أن يقف من ابن عربي موقفاً معتدلاً كما يقول ، فيأخذ من أقواله ما يتمشى مع الشرع على ما هو عليه ، ويؤوّل ما يمكن تأويله من أقوال ابن عربي تأويلاً حسناً إن كان إلى ذلك سبيل « وإلاّ فلنكاره أولى إن كان مخالفاً للشرع مخالفة صريحة لا تقبل شكاً ولا جدالاً »^(٢٤) .

ويبين وحدة الوجود والثنائية يتردد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، فهو في مكان يسلم بوحدة الوجود عند ابن عربي ، وفي مكان آخر يفرّق بين الوحدة المطلقة التي ذهب إليها ابن سبعين والتي تنفي أي اثنية ، وبين وحدة الوجود عند ابن عربي والتي تفسح في مذهبه « مكاناً للقول بوجود الممكنات »^(٢٥) .

(٢١) انظر : محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية ، ضمن الكتاب التذكاري / ١٣١ وما بعدها .

(٢٢) انظر : عبد الرحمن الوكيل : مقدمة كتاب البقاعي / ١-١٦ ، وقد بلغ من احتفاء المحقق بالكتاب أن صدره بعنوان من عنده فوق عنوان المؤلف هو « مصرع التصوف » .

(٢٣) انظر : المعرفة عند محيي الدين بن عربي ، ضمن الكتاب التذكاري / ٢٠٢-٢٠٣ .

(٢٤) الوجود والعدم في فلسفة ابن عربي الصوفية / ٩ .

(٢٥) ابن سبعين وفلسفة الصوفية / ٢١٦ ، وانظر أيضاً : الطريقة الأكبرية / ٢٩٥ ، ٣١٦ .

ولعلّ في كل ما عرضناه من خلاف الباحثين حول حقيقة ابن عربي وحقيقة فلسفته ما يؤكّد قضيتنا الرئيسية ونظرتنا إلى معضلة التأويل وتصورنا لخطرها لا في الفكر الديني القديم ، فحسب ، بل في ثقافتنا المعاصرة بشكل خاص ، وفي معضلة المعرفة بوجه عام . فقد هاجم ابن عربي المهاجمون على أساس موقف ديني خاص لا يخلو كما سبقت الإشارة من موقف تأويلي يفهم الدين فهمًا خاصاً . من خلال هذا الموقف اعتُبر ابن عربي خارجاً عن إطار الدين ودخيلًا على الإسلام وغريباً لعقائده . وهذه نظرة لا يكاد باحث يتجاوزها وإن لم تتسم دائئًا بمثل هذا التعصب . نجد ذلك مثلاً عند أبي العلا عفيفي الذي يشير في مواطن كثيرة إلى فشل ابن عربي في التوفيق بين مذهبه والإسلام كما سنشير من بعد^(٢٦) .

وأما المدافعون عن ابن عربي فلا يتجاوزون إطار هذه النظرة أيضاً من حيث رغبتهم في إضفاء طابع سني على فكره بإنكار وحدة الوجود وتأكيد الثنائية . وهكذا يتوحد موقف الباحثين ، وتتغير نظرتهم لابن عربي ، وتظل المشكلة معلّقة لأن السؤال الأساسي نفسه خاطيء سواء أُعْلِن السؤال أو ظلّ مستتراً في عقل الباحث . والسؤال الذي نَصِفُه بالخطأ هنا هو السؤال عن حقيقة معتقد ابن عربي ، ومدى توافقه أو تعارضه مع الإسلام . والإسلام الذي ينطلق منه الباحث - أي باحث - لمحاكمة ابن عربي أو تبرئته أو لمجرد تقييمه وتقييم فكره يتضمّن بالضرورة موقفاً تأويلياً حتى مع استناده في هذا الموقف للتراث ، فالاستناد إلى التراث - كما أشرنا - يعتمد على الاختيار والترجيح بناءً على موقف تأويلي .

ونجد تجلياً آخر لهذا الخلاف حول فكر ابن عربي في خلاف الدارسين حول تأويل ابن عربي للنص القرآني ، وهو خلاف يتراوح بين الحماسة التي نجدها عند محمود قاسم^(٢٧) والإنكار الذي نجده عند محمد حسين الذهبي^(٢٨) وقد توقف أبو

(٢٦) انظر : الفلسفة الصوفية لابن عربي / ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٥٥ - ٥٦ ، ٥٧ .

(٢٧) انظر : مقال تفسير مجهول ومثير للقرآن للمتصوف الكبير محي الدين بن عربي ، مجلة الهلال ، ديسمبر ١٩٧٠ / ٧٩ - ٨٩ .

(٢٨) انظر : التفسير والمفسرون ٣ / ٧٣ - ٨١ ، انظر أيضاً : ابن عربي وتفسير القرآن / ٣٩ - ٤١ .

العلا عفيفي في أماكن كثيرة من كتبه عند منهج التأويل ، تأويل القرآن ، عند ابن عربي . وتحليله لمنهج ابن عربي في تأويل القرآن يقوم على تصور ثنائي للعلاقة بين الفكر والنص ، فهو يلاحظ - مثلاً - أن ابن عربي في تأويله لآيات القرآن الخاصة بالتشريع يراعي المستويين الظاهر والباطن في المعنى « فيشرح المسألة الفقهية وحكمها الشرعي كما يفعل أهل الظاهر ، ثم يعقب عليها بما يسميه « الإشارة » ويبين أثرها في القلب » ويخلص من هذه الملاحظة الصحيحة إلى أن ابن عربي « لم يكن ظاهري المذهب في العبادات كما يُقال ، بل كان ظاهري المذهب في العبادات مع الظاهريين ، باطني المذهب مع الباطنيين ، وكان إلى الباطنيين أقرب ، لأنه كان فقيهاً وصوفياً ، وكان أدنى في فهمه للدين إلى الصوفية منه إلى الفقهاء الظاهريين » (٢٩) .

ومثل هذا الحكم على باطنية ابن عربي في العبادات ، وتظاهره بالظاهرية مع الظاهريين حكم أخلاقي ، فكيف يمكن أن تُفهم العبادات فهماً باطنياً لا يُسلم بظواهرها ، وهي القيام بالعبادات نفسها من صلاة وزكاة وصوم وحج ؟ وحين ينتقل أبو العلا عفيفي إلى تأويل ابن عربي لآيات الاعتقاد يرى أنه « اتخذ من هذه النصوص سياجاً لأفكاره وإطاراً ينسج فيه خيوط مذهبه ، وأخضعها لمنهج خاص من التأويل مستساغ أحياناً ، وغير مستساغ أحياناً أخرى ؛ واستخلص منها كل ما أراد استخلاصه من المعاني التي ينطوي عليها مذهبه في وحدة الوجود » (٣٠) .

وهكذا يرى أبو العلا عفيفي تأويل ابن عربي للقرآن من خلال منظور لا يرى للقرآن أي تأثير في فكر الرجل ، بل يرى لفكر ابن عربي سيطرة على النص وإخضاعاً له كما لو كان ابن عربي يتعامل مع نص لا ينتمي إليه تاريخياً أو حضارياً . وحين يرى أبو العلا عفيفي أن ابن عربي يهاجم التأويل والمؤولة يُفسر أبو العلا عفيفي ذلك على أساس أن ابن عربي يتظاهر بذلك ، ولكنه في الواقع قد تعامل مع النص بطريقة أسوأ من التأويل لأنه يُفسره بطريقة تناسب مذهب الوحدة الوجودية ولو كان ذلك على حساب لغة القرآن وتركيبه النحوي « فأحياناً

(٢٩) ابن عربي في دراساتي / ١٠ - ١١ .

(٣٠) ابن عربي في دراساتي / ١١ - ١٢ .

يتحول القرآن إلى أن يكون أفلاطونية حديثة ، وأحياناً يتحول إلى نوع آخر من الفلسفة ، ومن المستحيل أن يكون هو القرآن الذي نفهمه^(٣١)

وليس أكثر من هذا النص دلالة على المعيار الديني الذي يحاكم أبو العلا عفيفي تأويلات ابن عربي على أساسه . إن ابن عربي - كما سنرى - لا يرفض المستوى الظاهر في معنى النص ، بل يسلم به لا على مستوى آيات التشريع والعبادات فقط ، بل على مستوى آيات الاعتقاد أيضاً . إن المستوى الظاهر هو الأساس الضروري الذي يبنى عليه المعنى الباطن ، ولا وجود لهذا المعنى الباطن إلا من خلال هذا الظاهر الذي يبرزه في إطار اللغة كما يفهمها عامة البشر . وقد نزل الوحي الإلهي للبشر كلهم ليفهموا ظاهره أولاً ، ثم ينفذ مَنْ استطاع منهم إلى باطنه . إن تماثل مستويات النص القرآني مع مستويات الوجود - كما سنحلله بالتفصيل بعد ذلك - ينفي إهمال المستوى الظاهر ، فلو ارتفع الوجود الظاهر لم يكن ثم وسيلة للوصول إلى الباطن .

وحين يربط ابن عربي بين آيات القرآن ويفهم بعضها في سياق البعض الآخر ، يسمي أبو العلا عفيفي هذا خلطاً^(٣٢). والحق أن هذا الخلط في كتب ابن عربي كثير حتى يصعب على الباحث التمييز بين النصوص القرآنية وكلام ابن عربي . وهذا الخلط إن دلَّ على شيء فإنما يدل على حضور النص حضوراً دائماً في وعي ابن عربي وفلسفته . إن النظر إلى معضلة التأويل من خلال ثنائية تفصيل بين الفكر والنص هو المسؤول عن هذه الأحكام التقييمية المتسرعة ، هذا إلى جانب النظر إلى فكر ابن عربي من خلال منظور وحدة الوجود التي فُهِمَت في ضوء هذا المفهوم في الفلسفة الغريبة .

لا يكاد مسلك أبي العلا عفيفي ونظرته إلى تأويل ابن عربي تختلف في جوهرها عن نظرة جولد تسيهر في الفصل الذي خصصه للتفسير في ضوء التصوف الإسلامي في كتابه عن مذاهب التفسير . والفارق بين جولد تسيهر وعفيفي أن جولد تسيهر لا يتبنى موقفاً تأويلياً دينياً واضحاً ، ربما بحكم أنه ليس

(٣١) انظر : الفلسفة الصوفية لابن عربي / ١٩٢ ، وانظر أيضاً : ابن عربي في دراساتي / ١٣ .

(٣٢) انظر : مقدمة فصوص الحكم / ١٩ - ٢٠ .

مسلياً ، وبين مناهج التأويل عند فلاسفة الأفلاطونية المحدثة خاصة فيلون وأريجين (٣٣) وفهم ذاك في ضوء هذا . وهذا الربط يتسق عموماً مع منهج المستشرقين ويؤكد موقفهم التأويلي الذي أشرنا إليه .

ولأن جولد تسيهر لا يملك موقفاً تأويلياً دينياً إسلامياً ، فقد استطاع أن يرى جانبي العلاقة بين الفكر والنص ، فأشار إلى صعوبة أن يجد المتصوفة لأفكارهم سنداً في القرآن (٣٤) ولكنه عاد فأشار إلى بعض الآيات القرآنية التي استخدمها المتصوفة وساعدتهم على صياغة تصوراتهم عن الوجود وعلاقة الله بالعالم خاصة الآية ٣٥ من سورة النور (٣٥) .

وقد أشار جولد تسيهر - فيما يرتبط بتأويل ابن عربي - إلى إصراره على الجمع بين الظاهر والباطن (٣٦) كما أشار إلى وقوفه عند المستوى الظاهر في الآيات التي تتسق في ظاهرها مع تصورات الصوفية « فإذا جرى الحديث مثلاً في الآية ١٦٩ من سورة آل عمران عن الشهداء : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ لم يبحث ابن عربي في ذلك عن معنى متأول أو مجازي ، بل هو يتطلب الفهم الظاهر لحياة الشهداء « كحياة زيد وعمرو » بين أظهرنا . ولا يُقال في الشهداء أموات لنبي الله عن ذلك ، لأن الله أخذ بأبصار الخلق عن إدراك حياتهم ، كما أخذ بأبصارهم عن إدراك الملائكة والجن مع معرفتنا أنهم معنا حضور » (٣٧) .

والحق أن دراسة جولد تسيهر عن تأويل ابن عربي تُعَدُّ في تقدير الباحث أنضج دراسة قُدمت عن هذا الموضوع رغم كل ما يمكن أن يُقال عليها من مأخذ ؛ فقد استطاع جولد تسيهر أن يعطي أمثلة تطبيقية تُغَطِّي تقريباً كل وسائل التأويل عند ابن عربي بدءاً من مستوى التأويل المعتمد على أصوات الحروف خاصة حروف ضمير « هو » الذي يدل على الهوية الذاتية عند ابن عربي ، وانتهاءً

(٣٣) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي / ٢٠٤ ، ٢٣٦ ، ٢٥٥ .

(٣٤) مذاهب التفسير الإسلامي / ٢٠١ .

(٣٥) مذاهب التفسير الإسلامي / ٢٠٤ - ٢٠٦ .

(٣٦) مذاهب التفسير الإسلامي / / ٢٥٧ - ٢٥٩ .

(٣٧) مذاهب التفسير الإسلامي / ٢٦٠ .

إلى التأويل النحوي الذي يعتمد على قراءة خاصة لا تتفق مع القراءات المشهورة^(٣٨). وقد غَطَّتْ دراسته - من جانب آخر - كثيراً من موضوعات التأويل عند ابن عربي كتأويل الشريعة وقصص الأنبياء وإيجاد الصوفية سنداً من القرآن لأحوالهم ومقاماتهم الصوفية. ويجب الإشارة أخيراً إلى أن جولدم تسيهر قد قدّم عرضاً لأهم مُصطلحات التأويل التي استخدمها ابن عربي خاصة والمتصوفة عامة كالإشارة والاعتبار والتطبيق والرمز ووَضَّحَ الفروق بين هذه المصطلحات ومجالي استخدامها^(٣٩).

أمّا الجوانب السلبية فترتد في جانب منها إلى موقف جولدم تسيهر التأويلي باعتباره مستشرقاً. وهو موقف جعله ينظر لعلاقة الفكر بالنص باعتبارها علاقة استخدام من جانب المتصوفة، رغم تَبْهُّه الذي أشرنا إليه لجانبي العلاقة، لكنه لم ينظر إلى هذين الجانبين في تفاعلها المتبادل، واكتفى بوصف كيفية استخدام المتصوفة للنص لإعطاء أفكارهم مشروعية دينية. وقد نَظَرَ إلى هذا الاستخدام - من جانب آخر - في ضوء موقف المفسرين المسيحيين من كتابهم المقدس، وقاس ذلك على هذا.

وترتد السلبية في جانب آخر منها إلى اعتماد جولدم تسيهر بصفة أساسية على كتاب التفسير المنسوب لابن عربي^(٤٠). وقد أكّدت الدراسات أن هذا الكتاب من تأليف القاشاني، رغم التشابهات الكثيرة بين تفسير كثير من الآيات في هذا التفسير ومثيلتها في كتب ابن عربي^(٤١). فابن عربي لم يستخدم مثلاً مصطلح التطبيق الذي أشار إليه جولدم تسيهر نقلاً عن التفسير الذي اعتمد عليه.

والحق أن هذه الملاحظات لا تقلل من أهمية هذه الدراسة بأي حال من الأحوال، ويكفي أنها دراسة عَرَضَتْ لابن عربي بهذا المستوى من العمق والدقة رغم أنها مجرد جزء من فصل في دراسة واسعة عن تاريخ التفسير الإسلامي ومناهجه. وقد كان لهذه الدراسة الفضل الأول في تنبيه الباحث إلى أهمية دراسة

(٣٨) مذاهب التفسير الإسلامي / ٢٨٠ - ٢٨٤ ، ٢٨٣ .

(٣٩) انظر الصفحات ٢٤٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٤ .

(٤٠) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي / ٢٤٦ .

(٤١) انظر : محمد حسين الذهبي : ابن عربي وتفسير القرآن / ٤٢ وما بعدها .

التأويل عند ابن عربي دراسة أكثر تفصيلاً وأكثر شمولاً .

ولعلّ في كل ما عرفناه من خلاف الباحثين حول فكر ابن عربي وحول تأويله ما يؤكّد أهمية دراسة ابن عربي عامة ، وأهمية دراسة معضلة التأويل بصفة خاصة . ورغم كل هذه الدراسات التي عرضنا لها وحللنا منطلقاتها ، فما يزال ابن عربي في حاجة إلى دراسات ودراسات .

(٤)

وإذا كان جولد تسيهر هو الذي نبّه الباحث لأهمية دراسة قضية التأويل عند ابن عربي ، فثمّ دراستان قد فتحتا الباب أمام الباحث لتقديم تفسير متوازن لفكر ابن عربي ، تفسير لا ينكر وحدة الوجود الواضحة ، ولا ينكر - في نفس الوقت - الثنائية الأساسية التي ينطلق منها ابن عربي . هذا إلى جانب أنه تفسير قادر على اكتشاف العلاقة الجدلية بين الفكر والنص عند ابن عربي ، وقادر من ثمّ على النظر إلى التأويل باعتباره منهجاً فكرياً لا مجرد وسيلة لإخضاع النص .

الدراسة الأولى هي دراسة هنري كوربان عن الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي ، وهي دراسة كشفت بشكل واضح عن أهمية العالم الوسيط - عالم الخيال الوجودي - لا في فكر ابن عربي فحسب ، بل في الفكر الإشراقي كله ، خاصة عند الشيعة الاسماعيلية . وقد استطاع هنري كوربان أن يربط ببراعة بين وجود هذا العالم الوسيط وأهميته للتأويل الرمزي على أساس أن خيال العارف يتصل بهذا العالم - عالم الخيال والرموز - فيستمد منه قدرته على التأويل الرمزي الذي هو حجر الزاوية في فلسفة الشيعة والمتصوفة معاً^(٤٢) .

أمّا الدراسة الثانية فهي دراسة سليمان العطار التي أشارت إلى توفيقية ابن عربي كحل للصراع بين مناهج المعرفة المختلفة والمتصارعة في إطار الفكر الديني ، خاصة منهج الفقهاء الحنسي الذي يعتمد على ظاهر النص ولا يرى وراءه شيئاً ،

(٤٢) انظر :

The Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi, pp. 3 - 4, 12 - 13, 27 - 28, 45, 48, 52, 79, 149, 166, 189, 193, 221.

ومنهج المتكلمين والفلاسفة العقلي الذي يُؤوّل النص ليتفق مع أدلة العقل .
وكان الحل التوفيقى الذي طرحه ابن عربي - فيما يرى الباحث - هو الاعتماد على
الخيال الذي هو قوة وسيطة بين الحس والعقل^(٤٣) .

ورغم أن الباحث هنا لا يتفق مع كل من هنري كوربان وسليمان العطار في
موقفهما التأويلي من ابن عربي ، فإن هاتين الإشارتين كانتا بمثابة ضوء كافٍ فتح
السييل أمام الباحث لكي يفسّر لا فكر ابن عربي فحسب ، بل ليرى هذا الفكر
ودلالته على الواقع الذي عاش فيه ابن عربي ومن خلاله تشكّلت نظراته للوجود
والعالم . من هذا المنطلق يختلف الباحث مع هنري كوربان الذي انطلق في فهم ابن
عربي من تجارزه لإطار عصره ودينه ، فقال في حاشية بالغة « إن ابن عربي واحد
من هؤلاء الأفراد القلائل ذوي النزعة الروحية الذين لا ينتمون إلى عقيدة
عصرهم أو إلى عصرهم ، بل يُعتبرون معايير لعقيدتهم وعصرهم . . . والوسيلة
الوحيدة لفهم ابن عربي هي أن تصبح واحداً من مريدته لفترة من الزمن ، وأن
تتوجّه إليه بنفس الطريقة التي توجه هو بها إلى كثير من مشايخ التصوف »^(٤٤) .
ومن الطبيعي - في ظل هذه النظرة التي تفصل بين الفكر والواقع والرجل وعمره -
أن يرى هنري كوربان أن كلاً منا يرى نفسه في ابن عربي ، وذلك لأن لابن
عربي تجليات مختلفة على قدر كل باحث^(٤٥) .

وقد كانت هذه النظرة - فيما يبدو - مبرراً لسليمان العطار لكي يسمح لنفسه
بقراءة ابن عربي قراءة خاصة جداً رغم إشارته السالفة التي تضع مفهوم الخيال
عند ابن عربي في إطار الصراع بين المناهج الدينية في عصر ابن عربي . لكن
الباحث سرعان ما يتجاهل هذه الحقيقة في محاولته أن يستخرج من فكر ابن عربي
نظرية في الخلق الفني عامة ، والإبداع الأدبي خاصة ، فيلجأ عن عمد ووعي إلى
استبدال كلمة فنان بكلمة صوفي عند ابن عربي ، واستبدال كلمة الفن بالكشف
الصوفي عنده^(٤٦) .

وعلى أساس من إشارة هنري كوربان لأهمية العالم الوسيط ، وإشارة سليمان

(٤٣) انظر : سليمان العطار : الشعر الصوفي في الأندلس حتى نهاية القرن السابع
المجري / ٢٧ - ٢٨ .

(٤٤) الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي / ٥ .

(٤٥) انظر : الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي / ٧٥ - ٧٦ .

(٤٦) انظر : شعر التصوف في الأندلس / ٤٠ .

العطار لأهمية الخيال معرفياً عند ابن عربي في ضوء صراع المناهج في عصره ، انطلق الباحث - رغم الخلاف الذي أشرنا إليه - إلى محاولة تفسير فكر ابن عربي الذي يجمع بين وحدة الوجود من جانب ، وثنائية العلاقة بين الذات الإلهية والإنسان من جانب آخر . إن الوقوف عند أحد الجانبين في فكر ابن عربي يغفل الجانب الآخر ، ويرى ابن عربي في مستوى واحد من مستويات فكره ولغته . وابن عربي دائم التنبيه إلى تعدد المستويات في عباراته وألفاظه . وهو لا يفتأ يحذّر قارئه من مهاوي الوقوع في السطحية نتيجة لطبيعة اللغة العُرفية التي لا مفرّ أمامه من استخدامها . يقول في أول كتاب الفتوحات بعد أن يقرر عقيدته - وهي نفس عقيدة أهل السنة من الأشاعرة - ويُشهدنا عليها « فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام ، أهل التقليد وأهل النظر مُلَخَّصة مختصرة ... ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله من أهل الطريق المحققين أهل الكشف والوجود ... وأما التصريح بعقيدة الخلاصة ، فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها مُبَدَّدة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة لكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف قدرها ، ويميزها من غيرها ، فإنه العلم الحق والقول الصدق ، وليس وراءها مرمى ، ويستوي فيها البصير والأعمى ، تُلْحِقُ الأبعاد بالأداني وتُلْجِمُ الأسافل بالأعالي » (٤٧) .

ورغم هذا التنبيه والتحذير فقد انقسم الباحثون في شأن ابن عربي - كما رأينا - إلى فريقين ، تمسك كل فريق بمستوى واحد من مستويات فكره وراح يُؤوّل المستوى الآخر في ضوء المستوى الذي فهمه . إن المعضلة ، كما يطرحها ابن عربي ، معضلة الوجود المعروفة ، أكبر من أن تتسع لها اللغة العادية الاصطلاحية المتداولة ، ولذلك لا بدّ من استخدام لغة رمزية جديدة تتغلّب على هذه المعضلة وتنفلد من إطار سجن اللغة العادية الضيق . ولكن اللغة الجديدة لا بدّ أن تتسم ببعض الغموض « فذلك راجع إلى ما تعطيه الألفاظ من القوة في أصل وضعها ، لا ما هو عليه الأمر في نفسه عند أهل الأذواق » (٤٨) .

إن وحدة الوجود التي فهمت في إطار لينتزر أو اسبينوزا لا يمكن أن تفسّر لنا

(٤٧) الفتوحات المكية ١ / ٣٨ .

(٤٨) الفتوحات ١ / ١٣٥ .

ابن عربي ، فهي وحدة إما أن تحلُّ الله في الطبيعة كما هو الأمر عند اسبينوزا أو تلغي وجود العالم لحساب الله كما هو الأمر عند لينتزر^(٤٩). وابن عربي لا يلجأ إلى أحد الحلين ، بل يحتفظ بعلاقة الثنائية بين الذات الإلهية والعالم بحيث لا يجمع بينهما حد مشترك . ويجعل عالم الخيال بكل مراتبه وتدرجاته بدءاً بالآلوهة هو الوسيط بين الله والعالم ، وهو وسيط وجودي ومعرفي في نفس الوقت .

ولا يمكن أن تُفسَّر الثنائية وحدها فكر ابن عربي فهذا العالم الوسيط له جانبان : ظاهر وباطن يقابل بظاهره العالم الحسي الذي نعاينه ونشاهده ، عالم الطبيعة والكون والاستحالة . ويقابل بباطنه الذات الإلهية ؛ فهذا العالم الوسيط يُقَرَّب بين طرفي هذه الثنائية فيتوسط بينهما من جانب ، ويعزل بينهما ويفصل من جانب آخر فلا يلتقيان . وعلى ذلك فوحدة الوجود عند ابن عربي لها معنى خاص ويجب أن تُلحَظ من جانبيين ، وبالتالي أن تفهم في إطار هذه الثنائية الأولية ، وفي إطار هذا الوجود الوسيط الذي يجمع بينهما ويفصل في نفس الوقت . ويمكن التعبير عن هذه الجوانب أو الاعتبارات الثلاثة على النحو التالي :-

١ (١) وجود بشرط شيء ، وهو الوجود الجزئي المقيد بحدود الزمان والمكان والمادة .

٢ (٢) وجود بشرط لا شيء ، وهو معارض للأول ؛ وهذا هو الوجود الكلي الذي هو مطلق بالقياس إلى الجزئي فقط .

٣ (٣) وجود لا بشرط شيء ، وهو المطلق الذي هو غير المقيد بالإطلاق كالكلي ، كما هو معلق عن التقييد وفي التقييد كالجزئي . وبِإِدهي أن النمط الثالث من الوجود هو الذي يجب إسناده إلى ذات الحق - تعالى - ويُصَبِّحُ حمله عليها . فوحدة الوجود في هذا الموطن ، هي وحدة المطلق الذي هو وجود بذاته ومن ذاته ولذاته . ولا يعقل بتاتاً تصور ثنائية أو كثرة في صعيد الوجود المطلق^(٥٠) .

(٤٩) انظر : جيمس كولنز : الله في الفلسفة الحديثة / ١٠٣ ، ١٢٢ ، وانظر أيضاً : محمد غلاب : مشكلة الآلوهية / ١١٣ ، ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة / ١٠٨ - ١١١ ، ١٣٧ .

(٥٠) عثمان يحيى : نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ، ضمن الكتاب =

هذه المراتب الوجودية الثلاث تفصل بين الوجود المطلق غير المشروط بشيء حتى بشرط الإطلاق - إذ الإطلاق في هذه الحالة شرط زائد على الوجود - وبين الوجود المقيد الجزئي المشروط ، بوجود ثالث هو « بشرط لا شيء » أي وجود مشروط بالنفي^(٥١). وليست هذه المراتب الثلاث - كما سنحللها بعد ذلك - إلا مرتبة الذات الإلهية (الوجود لا بشرط شيء) ومرتبة الألوهة (الوجود بشرط لا شيء) ومرتبة العالم (الوجود بشرط شيء) .

ويبقى السؤال الآن : من أين استقى محيي الدين بن عربي مثل هذا التصور ، وما دلالاته ومغزاه في إطار قضية التأويل من جهة ، والواقع الذي عاشه ابن عربي من جهة أخرى ؟

(٥)

لقد عاش ابن عربي في وطنه الأول - الأندلس - ذروة الصراع بين المسيحية والإسلام من جهة وبين الاتجاهات المختلفة في هذا المجتمع من جهة أخرى بين سنة وشيعة وأشعرية ومعتزلة وفقهاء وفلاسفة ومتصوفة^(٥٢). وحين غادر موطنه الأصلي إلى المشرق لم يجد الأحوال في العالم الإسلامي الفسيح تختلف كثيراً عما تركه في بلاده ، فالخلافتان قد مزقت وحدة الخلافة والدولة ، وحولتها إلى دويلات صغيرة متنازعة يتحالف بعضها مع أعداء الإسلام ضد جيرانهم المسلمين . في ظل هذا الجو أُلْبِدَ بالصراع على جميع المستويات اجتماعياً وسياسياً ودينياً وفكرياً ، بل ولغوياً ، عاش ابن عربي وتَشَكَّلَت فلسفته ونظريته إلى العالم والكون . والحق أن تَنَقَّلَ ابن عربي الدائم من مكان إلى مكان - باستثناء فترة

التذكاري / ٢٣٨ ، وانظر أيضاً : مقدمة عبد الرزاق القاشاني لشرحه على فصوص الحكم / ٤ - ٥ .

(٥١) انظر في تحليل هذه المراتب الثلاث ومعناها بحث توشيكو أوتسو ضمن كتاب دراسات فلسفية : The Problem of Quidities And Natural Universal in Islamic Mytaphisics , pp. 137 - 147 .

(٥٢) انظر : حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ٤ / ٢٢٥ - ٢٢٧ ، ٤٦٧ - ٤٧٠ ، ٥٣٧ - ٥٥٠ .

الاستقرار الطويلة نسبياً والتي قضاهما في مكة في زيارته الثانية - كان يعكس هذا التوتر والقلق وعدم الاستقرار . وليس من الغريب في مثل هذه الظروف أن يولد ابن عربي في الأندلس ويتزوج للمرة الثانية في قونية من أم تلميذه صدر الدين القونوي ، وليستقر بعض الوقت في مكة ، ثم يموت في دمشق . ولعل هذا ما جعل هنري كوربان يتخذ من سيرة ابن عربي وحياته وتنقلاته ولقاءاته - خاصة مع ابن رشد والخضر - دلالة رمزية على الصراع الفكري في العالم الإسلامي عامة ، والتحول الروحية في حياة ابن عربي خاصة^(٥٣) . وإن نَظَرَ إلى هذا الصراع في مستواه الثقافي فقط ، ومن خلال منهجين هما منهج الإشراق كما مثله ابن سينا والسهروردي والشيعية ، ومنهج العقل كما مثله ابن رشد وشرّاح أرسطو .

والذي لا شك فيه أن التصوف يمثل - بجانبه العملي والنظري - موقفاً من الحياة يتسم بالتعالي والازدراء والتَرَفُّع ؛ ولا شك أن هذا الموقف ذاته لا ينفصل عن إطار الواقع الذي يدفع إلى رد الفعل ، فيسمى الصوفي للبحث عن حلول متعالية لمشكلات هي في حقيقتها واقعية . إن الصوفي يحاول أن يتجاوز إطار الواقع الحسي العياني المباشر بكل تناقضاته وصراعاته وهمومه سعياً إلى المطلق الثابت الخالد الذي يتجاوز إطار الصراع والقلق والتوتر . ولكن الحلول التي يتبناها الصوفي - خاصة إذا كان مفكراً فيلسوفاً كابن عربي - تظل تعمل دائماً في طياتها جرثومة الواقع .

وقد كان ابن عربي يحس إحساساً حاداً بحاجة هذا العالم المأساة إلى مرشد يُصلح أمره ويقوده إلى الخير والنجاة ، ولكنه بَحَثَ عن هذا المرشد في ذاته فأقام دولة باطنية ، هي دولة الأولياء والعارفين ، ووضع نفسه على رأسها مقارناً بين نفسه وبين عيسى الذي يعود في آخر الزمان ليحكم بشريعة الإسلام وقد عمّ الكفر وطمغى بظهور المسيح الدجال . والفارق بين عيسى وابن عربي أن ابن عربي خاتم الولاية المحمدية ، بينما يمثل عيسى خاتم الولاية العامة . من هنا يحق لنا أن نرى فكر ابن عربي في ضوء ظروف عصره ، وأن نرى أن حلوله الفلسفية

(٥٣) الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي / ٣٨ - ٧٧ .

تعمل في باطنها كل جوانب الصراع الذي عاش فيه ، وإن حاولت أن تتغلب عليه بقدر هائل من الوسطية التوفيقية .

وليست التوفيقية التي نعنيها هنا مجرد التوفيق الفكري الفلسفي بين آراء وأفكار مختلفة متعارضة ، بل التوفيقية التي تستهدف خلق إطار موحد يسمح بمشروعية كل الأفكار والتأويلات باعتبارها تجليات مختلفة للحقيقة المطلقة المتعالية عن التقييد والحصص . إن المشروع الذي قُدِّمه ابن عربي وجودياً ومعرفياً وتأويلياً مشروع 'ديني' مفتوح يتجاوز إطار الخلافات الدينية والعقائدية والسياسية ، وإن لم يتجاوز إطار الإسلام نفسه باعتباره آخر الأديان وأكملها وأشملها تعبيراً عن الحقيقة المطلقة كما يؤمن ابن عربي نفسه .

من هذا المنطلق قد نجد في فكر ابن عربي تشابهات كثيرة مع أفكار كثيرة قد تَرْتَدَّتْ في بعضها إلى الأفلاطونية المحدثة أو إلى الأرسطية أو إلى المعتزلة والأشاعرة ، أو إلى الشيعة . وقد تَرْتَدَّتْ بعض هذه الأفكار إلى الفكر المسيحي أو اليهودي أو الغنوصي . والحق أننا نجد لكل هذه العناصر وجوداً في فكر ابن عربي وفلسفته ، لكن هذه العناصر تتحول - في مشروع ابن عربي - إلى مُركَّب جديد له قدر من الجِدَّة والأصالة . ومن هنا يَصْدُقُ القول مع أبي العلا عفيفي أن لابن عربي « في كل معسكر قدم » (٥٤) .

والسؤال الذي يعيننا الآن: من أين استقى محيي الدين بن عربي فكرته عن العالم الوسيط الذي يطلق عليه اسم البرزخ أو الخيال بمراتبه المختلفة ؟ وتبدو أهمية هذا السؤال في حقيقة أنه يثير سؤالين آخرين لا بدَّ من الإجابة عنهما . السؤال الأول : ما دلالة هذا العالم الوسيط بالنسبة لعصر ابن عربي ؟ والسؤال الثاني : كيف يتفاعل النص مع الفكر في ضوء الظروف التي يُعَدُّ هذا الفكر استجابة لها ؟

أما دلالة العالم الوسيط بالنسبة لعصر ابن عربي وتوفيقيته فتتضح من حقيقة أن هذا العالم الوسيط - خاصة الألوهة - هو الذي يحل كل التعارضات الثنائية بين الله والعالم وهي المعضلات التي انقسم على أساسها المتكلمون إلى فرق مختلفة ؛

(٥٤) الفلسفة الصوفية لابن عربي / ١٧٤ .

فهذا الوسيط يمكن أن يحل ثنائية صدور المُحدَث عن القديم ، والفاني عن الباقي ، والناقص عن الكامل ، والمحدود عن المطلق . هذا على المستوى الفلسفي الخالص . فإذا انتقلنا إلى نظرية المعرفة كان هذا العالم الوسيط هو عالم الرموز والدلالات الحقة ، وهو العالم الذي يتصل به الخيال الإنساني فيستمد منه معرفته وعلمه . وعلى مستوى النص الديني يمكن لهذا العالم الوسيط أن يحل معضلة التشبيه والتنزيه ، والذات والصفات ، والوحدة والكثرة ، والمحكم والمتشابه والجبر والاختيار والعدل الإلهي والمشيئة المطلقة . الخ كل هذه الثنائيات المتعارضة .

والحقيقة أن ابن عربي يجد بهذا العالم الوسيط حلولاً للكثير من المشكلات العقائدية التي ظَلَّت محل خلاف بين المسلمين ، يعكس بدوره مواقف متميزة من الواقع « ففي ضوء نظرية الوجود الذي هو بشرط لا شيء ، نستطيع أن نجد حلولاً منطقية لعدد من المشكلات اللاهوتية التي تعرَّض لها علم الكلام أو تعثر أمامها ، أثناء تطوره التاريخي . فلو أن المعتزلة مثلاً ، أدركوا أن الوجود الإلهي في حقيقته هو وجود لا بشرط ، لما استحال لديهم القول بتعدد الصفات وثبوتها ، أو أزلية القرآن ، أو إمكانية الرؤية في الدار الآخرة . أليس وجود الحق مطلقاً حتى عن قيد الإطلاق ؟ فكيف يمتنع عليه - تعالى - تجليه الذاتي من خلال صفاته وكمالاته السامنة ؟ أو تجليه الخارجي الفائت من وراء حجاب الحروف والكلمات البشرية ؟ أو ظهوره المُعْجَز في مجالي « الصور الخالدة » في ظلال نعيم السناء ؟ » (٥٥)

وإذا كان المعتزلة لم يستطيعوا الوصول إلى مثل هذه الحلول المنطقية ، فذلك راجع لأنهم - على الأقل في مرحلة النشأة - كانوا أصحاب موقف من الواقع يحاولون صياغة موقفهم صياغة دينية (٥٦) .

وابن عربي - على العكس من ذلك - لا يحاول أن يصوغ موقفاً واضحاً من الواقع ، بل الأحرى القول أنه يحاول أن يفسّر الواقع على ما هو عليه ويُضفي

(٥٥) عثمان بجي : نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي / ٢٣٨ .

(٥٦) انظر في ذلك التمهيد الذي قدمنا به لدراستنا « الاتجاه العقلي في التفسير » . دار التنوير ،

بيروت ١٩٨٢ .

عليه مسحة من الجمال تُخفي قبحه . من هذا المنطلق يكتسب هذا الوسيط أهمية على المستوى الوجودي والمعرفي والديني ، إذ أنه العالم الذي يَتَضَمَّن الصراع داخله ويَمْتَصِّه ، كما يتضمن كل التناقضات والثنائيات . وفي ظل هذا العالم الوسيط الخيالي تصبح التناقضات مجرد أوهام ، والثنائيات اعتبارات مختلفة لحقيقة واحدة . وتزول الخلافات داخل اتجاهات الدين الواحد ، وبين الأديان بعضها ببعض الآخر ، ويصل ابن عربي إلى الدين الكلي الشامل دين الحقيقة والحب الذي يَسْعُ كل أشكال العبادات وصورها .

وهكذا يصل ابن عربي إلى أن يحل كل معضلات الواقع وتناقضاته عن طريق الفكر المثالي المتعالي . وحين يجد ابن عربي أن هذه الحلول لا تَجِدُ صدى في الواقع ، يتجاوزه مكوناً بناءً سياسياً باطنياً روحياً راقياً يعتبره هو العالم الحقيقي ودولة الباطن . ويعتبر أن هذه المعرفة معرفة ذوقية حَـدْسِيَّة ينكرها العقل والحس ولكن المنكرين معذورون لأن حقيقة الوجود تتجلى لهم على قدرهم . وينتهي ابن عربي إلى أن الرحمة الإلهية الشاملة ستتظم الجميع في نهاية الأمر ، لأن كل معرفة مهما تكن محدوديتها ونقصها تستند إلى أصل وجودي في بنائه الخيالي ، وتستند إلى درجة معرفية في بنائه السياسي الروحي الباطن . ويبقى بعد ذلك السؤال عن أصول ابن عربي الفلسفية والدينية .

(٦)

يحاول أبو العلا عفيفي جاهداً أن يردّ مفهوم البرزخ - مُوَحِّداً بينه وبين مفهوم الكلمة Logos - إلى تأثير فيلون الإسكندري ، ويرى أن تأثير هذا المفهوم « بارز بوضوح في التشابه بين المصطلحات التي يستخدمها كل منهما »^(٥٧) . والحق أن أبا العلا عفيفي منطلقاً من تصوره الأساسي لفلسفة ابن عربي قد وَحَّد بين مصطلحات كثيرة ، وتعامل معها باعتبارها أسماء تدل على حقيقة واحدة .

ورغم تَنَبُّه أبي العلا عفيفي - مستنداً إلى القاشاني - إلى الأصل القرآني الذي يمكن أن يُفسَّر مفهوم الكلمة وكذلك البرزخ عند ابن عربي ، فإنه يُرَجِّح التأثير

(٥٧) الفلسفة الصوفية لابن عربي / ٩٠ وأنظر أيضاً ص ٦٦ هامش رقم ١ ، وكذلك نظرية الإسلاميين في الكلمة / ٣٥ ، ٤٨ .

اليهودي والمسيحي على التأثير القرآني^(٥٨) . والحق أن مصطلحات البرزخ أو الخيال والكلمة لها أصولها القرآنية ، كما أن لها أصولها الفلسفية في فكر ابن عربي وإن كان الأصل الفلسفي يستند بدوره إلى نص من الأحاديث النبوية . العماء هو أصل الخيال وأصل تصور ابن عربي لمفهوم الكلمات الإلهية .

ويستند ابن عربي إلى إجابة الرسول عن سؤال سائل « أين كان ربنا قبل أن يخلق الكون » ويحيب صلعم « كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء » . من هذا الحديث يقيم ابن عربي بناءه الفلسفي عن العماء الناتج عن النَّفْس الإلهي للتنفيس عن الشوق والحب للظهور في صورة غريبة يُعرف بها معرفة مغايرة لمعرفته بذاته . هذا العماء هو الهوى في عالم البرزخ المطلق وأحد مستوياته التي تماثل العلة الصورية كما سنحلله بالتفصيل بعد ذلك .

ولأن العماء هو النَّفْس الإلهي الذي توجد فيه صور العالم بالقوة ، فالموجودات كلمات الله التي وُجِدَتْ عن نَفْسِهِ كما توجد الحروف والكلمات عن النَّفْس الإنساني . من هنا تجب الإشارة إلى أن مصطلح الكلمة عند ابن عربي يختلف كثيراً عن مصطلح Logos عند فيلون أو غيره . وحين يستخدم ابن عربي مصطلح « كلمة » للدلالة على الأنبياء في كتاب «فصوص الحكم» فيجب أن نفهم هذا الاستخدام في ضوء أن الوجود كله كلمات الله التي لا تنتهى ، كما أن عيسى كلمة الله ألقاها إلى مريم ، وكلماته لأن الله يقول عن مريم ﴿ وصدقت بكلمات ربها وكتبه ﴾ . أما مصطلح البرزخ - الخيال - فهو أيضاً يعتمد على أصل قرآني ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴾ ومن هذا الأصل يتشكّل مفهوم ابن عربي الفلسفي للبرزخ على أساس أنه يقوم بوظيفتي الفصل والجمع .

وليس الهدف هنا من وراء مناقشة أبي العلا عفيفي إنكار علاقة التأثير والتأثر وانتقال الأفكار بين الفكر الإسلامي وغيره ، بل الهدف بيان أن هذا الانتقال والتأثير يجب النظر إليه دائماً في ضوء ما سبقت الإشارة إليه من عنصري ظروف الواقع من جهة ، وفعالية النص الديني بكل ما يحيط به من تراث تفسيري من

(٥٨) انظر : نظرية الإسلاميين في الكلمة / ٥٥ - ٥٦ .

جهة أخرى . والمصادر الفلسفية لفكرة العالم الوسيط بين الله والعالم تمتد من أفلاطون إلى أفلوطين إلى الجانب الإشراقي في الفلسفة الإسلامية . وهناك دون شك كثير من أوجه الشبه التي تتيح المقارنة بين ابن عربي وكل هؤلاء الفلاسفة .

وهناك من الباحثين مَنْ رَدَّ فكر ابن عربي بالفعل إلى أفلاطون وأفلوطين^(٥٩) على أساس من التشابه بين كثير من الأفكار عند كل منهما خاصة تصور أفلوطين للتدرج الكوني القائم على الفيض أو الصدور عن الواحد والذي ينتهي إلى الإنسان ، ثم رحلة العودة التي يقوم بها الإنسان لتجاوز هذه الكثرة الظاهرة إلى أصلها الواحد^(٦٠) . لكن التشابه في بعض الأفكار بين أفلوطين وابن عربي لا يعني التماثل القائم على الاقتراض ؛ فهذا التشابه يمكن أن يُفسَّر في ضوء تشابه الظروف السياسية من اضطراب وعدم استقرار وصراعات على مستوى الواقع والفكر ، وهي ظروف عاشها كل من أفلوطين وابن عربي كما سبقت الإشارة^(٦١) . في هذا الإطار قد يلتقي ابن عربي وأفلوطين وتشابه بعض أفكارهما ، ولكن ابن عربي مُسلم يعيش في عصر آخر وتواجهه هموم قد تشابه في عمومها ما واجهه أفلوطين ، ولكنها في حقيقتها مختلفة . وهذا الاختلاف هو ما يجب البحث عنه ، وهو اختلاف نجده في المنهج والنتائج معاً . التصوف عند أفلوطين تصوف عقلي ، والوسائط التي تملأ الهوة بين الله والإنسان وسائط عقلية كذلك ، بينما المتصوف عند ابن عربي لا يعتمد على العقل كثيراً ولا يُعَوَّل عليه ، والوسائط عنده وسائط خيالية لا تقوم على الفيض أو الصدور عن الواحد كما هو الأمر عند أفلوطين ، فالواحد الذي يصدر عنه الكون عند أفلوطين يساوي الألوهة التي هي أحد مستويات عالم الخيال المطلق ، وهي بدورها وسيط بين

(٥٩) انظر : إبراهيم إبراهيم هلال : التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدين / ١٣٤ - ١٣٥ .

(٦٠) انظر عن فلسفة أفلوطين : R. T. Wallis, Neo-Platonism, pp. 47-72.

وانظر أيضاً : فؤاد زكريا : التساوية الرابعة لأفلوطين ، المقدمة / ٢٧ - ٢٨ ، ٣٩ - ٤٠ ، ٤٢ - ٣٢ .

وانظر أيضاً : نجيب بلدي : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها / ١٣٦ .

(٦١) انظر : عن اضطراب عصر أفلوطين : واليس : الأفلاطونية المحدثة / ٧ - ٢٨ ، وفؤاد زكريا / ٣٩ .

الذات الإلهية والعالم . وصدور الكون عن الألوهة - عند ابن عربي - لا يتم عن طريق الفيض أو الصدور ، بل يتم عن طريق سلسلة من التجليات - والتجلي كلمة قرآنية - هي البديل للفيض والصدور عند أفلوطين .

من هذه الزاوية أيضاً يختلف ابن عربي عن ابن سينا والفارابي اللذين أوقفا سلسلة الفيوضات عند العقل العاشر الذي هو جبريل ، وهو العقل الذي يتصل به عقل الفيلسوف أو مخيلة النبي يستمدان منه معرفتهما^(٦٢) . وإذا كانت نظرية الفيض أو الصدور ، سواء في أصلها الأفلوطيني أو في صياغتها الإسلامية ، تستهدف حل معضلة صدور الكثير عن الواحد ، فإنها تجعل العقل العاشر علّة لكل ما يحدث تحت فلک القمر في عالم الكون والاستحالة ، وكأنها بذلك عزلت الواحد عن أي فعالية بعد آخر سلسلة الفيوضات . وابن عربي - كما سنرى - يجعل الألوهة - على وحدتها وبساطتها المتناهية في ذاتها - في حالة فعالية دائمة ، وتدخل مباشر في أحوال العالم وذلك عن طريق فكرة التجليات التي لا تنقطع ، وهو ما يطلق عليه ابن عربي « الخلق الجديد » مستدلاً بالآية القرآنية ﴿ بل هم في لبس من خلق جديد ﴾ .

ويمكن بالمثل أن نجد أصولاً لوسائط ابن عربي الخيالية عند الشيعة ، كما نجد تشابهاً واضحاً بينه وبين الشيعة في الجتمع بين المصطلح القرآني والمصطلح الفلسفي دلالة على شيء واحد . فالكرماني - مثلاً - يفصل فصلاً كاملاً بين الذات الإلهية والعالم ، ويهاجم المعتزلة لأنهم أضافوا لهذه الذات أوصافاً ثبوتية فشبهوها بال مخلوقات ، وهذه الذات لا يصح عليها سوى صفات السلب من كل جانب^(٦٣) . وإذا كان الكرماني يضع العقل الأول موجوداً ثانياً عن هذه الذات المتعالية والمطلقة والمفارقة للعالم ، فإنه يجعل وجود هذا العقل بالإبداع لا بالفيض ، فهذا العقل « وجوده لا بذاته بل بإبداع المتعالي سبحانه إياه ... فيكون ذلك الواحد المتقدم الرتبة وجوده لا بذاته ، بل هو في ذاته فعلٌ عمّن لا

(٦٢) انظر : إبراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، الجزء الأول / ٤٠ ، ٥٢ ، ١٠٠ . وانظر أيضاً : إبراهيم إبراهيم هلال : نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ، الجزء الأول / ٣٨ - ٣٩ ، ٤٦ - ٤٧ .

(٦٣) انظر : راحة العقل / ٥٢ - ٥٣ .

يستحق أن يُقال أنه فاعل ، وهو مفعول لا من مادة ، وهو فاعل لا في مادة هي غيره^(٦٤).

هذا العقل يساوي الألوهة عند ابن عربي وإن يكن مُبدعاً والألوهة ليست كذلك عند ابن عربي ، وهذا العقل الأول - من جانب آخر - له وجود ، والألوهة عند ابن عربي ليس لها وجود مستقل في ذاتها بل هي مجرد نسب وأسماء لا أعيان لها .

يصدر عن هذا العقل الأول بالانبعاث - عند الكرمانى - العقلُ الثاني الذي هو القلم^(٦٥) وينبعث عن القلم اللوح الذي هو الهيولى أيضاً « وأنها هي العرب عنها باللوح المحفوظ الذي أودع كل الصور »^(٦٦) . وهكذا نرى أن الشيعة - بحكم محورية قضية التأويل عندهم - قد زاوجوا - كما يفعل ابن عربي - بين المصطلحات الفلسفية والمفاهيم القرآنية . ويظل هناك فارق بين ابن الشيعة ، فابن عربي يجعل العقل الأول هو القلم ، والنفس الكلية هي المحفوظ ، ويحتفظ للألوهة - التي تساوي العقل الأول عند الكرمانى - بموقع خيالي . أما أن العقل الأول عند الكرمانى يساوي الألوهة عند ابن عربي ما يعبر عنه قول الكرمانى أنه « الحق والحقيقة ، وهو الوجود الأول ، وهو الأول ، وهو الوحدة ، وهو الواحد ، وهو الأزل ، وهو القدرة ، وهو الأول ، وهو الحياة ، وهو الحيُّ الأول ، ذات واحدة تلحقه هذه اله يستحق بعضها لذاته ، وبعضها بإضافته إلى غيره من غير أن تكون هناك بالذات »^(٦٧) .

هذه المراتب الثلاث للوجود عند الكرمانى وهي العقل الأول والعقل (القلم) والهيولى (اللوح المحفوظ) نجدها نفسها عند ناصر خسرو وإن

(٦٤) راحة العقل / ٦٠ .

(٦٥) انظر : راحة العقل / ١٠٦ - ١٠٧ .

(٦٦) راحة العقل / ١١٤ .

(٦٧) راحة العقل / ٨٢ . وانظر أيضاً : ad Madelung; Aspects of Isma'ili Theology; ma'ili Contribution to Islamic Culture, p. 52.

الكلمة (= الأمر الإلهي كُنْ) وسيطاً بين العقل الأول ، ويسميه ناصر خسرو المبدع ، والعالم الروحاني الذي يشمل العقل الكلي (القلم) والنفس الكلية (اللوح)^(٦٨) . وبين هذا العالم الروحاني وعالم الزمان الحسي يوجد عالم وسيط قائم على أساس ثلاثي كذلك ، وهذا العالم يشمل إسرافيل وميكائيل وجبريل أو الجد والفتح والخيال . يتمثل مع هذا العالم الوسيط وما يسبقه من العالم الروحاني مراتب الدعاة والأئمة الذي هو عالم الدين ، فالنطقاء (الأنبياء) يتوازن مع العقل الكلي ، والأسس (الأوصياء) يتوازن مع النفس الكلية ، وذلك لأن تمام النفس الكلية وانتقالها من هذه القوة إلى حد الفعل يتم في أنفس النطقاء (الأنبياء) ، والأسس (الأوصياء) والأئمة ومن تبعهم فهؤلاء البشر كلهم في النفس الإنسانية بحد القوة ، ويقبول العلم والتعليم يصلون من حد القوة إلى حد الفعل^(٦٩) .

ولا نريد المضي في عرض أفكار الشيعة الإسماعيلية وتصوراتهم ، ويكفي القول أننا يمكن أن نلمح كثيراً من أصول ابن عربي في الفكر الشيعي ، خاصة تلك الموازنة بين مراتب العالم الروحية والوسيطه ومرتبات العارفين عند ابن عربي ، الذين هم الدعاة بدرجاتهم المختلفة عند الشيعة^(٧٠) . ومع ذلك كله يظل تصور ابن عربي لعالم الخيال بمراتبه المختلفة تصوّره وحده . يمكن أن يُقال أنه جمع عناصره من هنا وهناك ، ومنّ يستطيع أن يزعم أن أي فكر يبدأ من فراغ ١٩

إن إصرار ابن عربي على خيالية الوجود شديد الدلالة على تجاوزه لهذا العالم ، أو رغبته في تجاوزه على الأقل ، وهو تجاوز جعله يؤسس دولة باطنية تتمثل في كثير من جوانبها مع تصور الشيعة لمراتب الأئمة والدعاة . ويظل الفرق بين ابن عربي والشيعة قائماً ، فالشيعة حزب سياسي ديني يسعى لتغيير الواقع السياسي عن طريق إظهار دولته الباطنية ، وابن عربي يكتفي بهذا البناء الباطني بديلاً عن أبنية الواقع الذي طالما طاف فيه وارتحل خلاله حتى أدركه اليأس ،

(٦٨) انظر : ابراهيم الدسوقي شتا : مقدمة جامع الحكمين / ٦٣ ، وانظر أيضاً المرجع السابق / ٥٦ - ٥٧ .

(٦٩) ابراهيم شتا : المرجع السابق / ٥٤ .

(٧٠) انظر : كامل مصطفى الشبيبي : الصلة بين التصوف والتشيع / ٤٤٩ - ٤٨٢ .

فوجد في رحمة الله الشاملة ، التي تسع المسلم وغير المسلم والمؤمن والكافر على السواء ، ملاذه الأخير .

ولعلنا بعد هذا التمهيد الطويل قد استطعنا - من خلال متطور تاويلي - أن نفسّر فكر ابن عربي في ضوء العناصر الثلاثة التي نعتبرها عناصر متفاعلة متداخلة ؛ وهي الواقع والنص والفكر . ولعلّ في هذا التفسير ما يجيب عن أسئلة كثيرة قد تطرأ على ذهن القارئ أثناء قراءة البحث . وقد آثرنا أن نفعل ذلك في هذا التمهيد تحاشياً للتدخل والتعليق على كل فكرة من أفكار ابن عربي ، الأمر الذي من شأنه أن يعوق تسلسل سياق الأفكار ، ويُحِيلُ نسق ابن عربي إلى تَنَفٍّ متناثرة ممزقة .

الباب الأول
التأويل والوجود

الوسائط (نظرة إجمالية)

يمكن للباحث أن يقسم الوسائط التي يحاول بها ابن عربي أن يسدّ ثغرة الثنائية إلى مجموعات أربع حسب مراتبها الوجودية . المجموعة الأولى هي البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ أو الخيال المطلق . وتندرج في هذه المجموعة وسائط الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق الكلية والحقيقة المحمدية أو العقل الأول أو القلم الأعلى . الألوهة هي الوسيط الذي يجمع بين الذات الإلهية والعالم من حيث إن الألوهة هي مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم . وهذا الوسيط يمكن ابن عربي من حل ثنائية الذات والصفات ، وهي معضلة أساسية في علم الكلام الإسلامي . أما العماء فهو يمثل وسيطاً من نوع آخر بين الوجود المطلق والعدم المطلق . إنه وسيط حالة الإمكان التي توجد فيها بالقوة لا بالفعل أعيان الموجودات . وتمثل حقيقة الحقائق الوسيط العلمي الكلي . إنها الحقائق الكلية المعقولة التي تجمع بين القدم والحداثة . أما الحقيقة المحمدية أو العقل الأول أو القلم الأعلى فهي وسيط بين ثنائية الله والإنسان . هذه الوسائط الأربع تتوحد في فكر ابن عربي ، وتعدّ مستويات مختلفة لحقيقة واحدة يطلق عليها البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ أو الخيال المطلق . هذا البرزخ أو الوسيط تتعدد أسماؤه ومراتبه ووظائفه ، ولكن وظيفته الأساسية هي التوسط بين طرفي الثنائية الأولية التي أشرنا إليها بين الذات الإلهية والعالم .

المجموعة الثانية من الوسائط هي ما يمكن أن نطلق عليه عالم المعقولات أو عالم الأمر كما يسميه ابن عربي . هذا العالم يتوسط بين عالمي الخيال المطلق وعالم

الخلق أو العالم المادي بمراتبه المتعددة . ويندرج في هذه المجموعة أربع وسائط تمثل أربع مراتب ينتمي أولها إلى عالم البرزخ ، وهو العقل الأول أو القلم الذي هو أول مبدع في العماء . وينبعث عن هذا القلم اللوح المحفوظ أو النفس الكلية ثم الطبيعة والهباء للذات ينتجان بدورهما أول عالم الأجسام وهو الجسم الكل أو العرش الذي يمثل آخر مراتب عالم الأمر وأول مراتب عالم الخلق .

تبدأ المجموعة الثالثة من الوسائط بالعرش أو الجسم الكل . وهذه المجموعة بدورها تتوسط بين عالم الأمر والعالم الحسي المشهود ، وهي في ذاتها تمثل عالم الخلق . وهذه المراتب كسابقتها أربع هي العرش والكرسي والفلك والاطلس وفلك الكواكب الثابتة . وهذا العالم يُعدُّ علّة لكل ما يحدث في عالم الطبيعة والاستحالة ، لأنه يتضمن في إهابه كل التدرجات السابقة عليه ، ويستمد علومه ومعرفته من عالم الأمر . ومعنى ذلك أن هذا العالم يمثل بدوره وسيطاً بين عالم الأمر وعالم الحس والشهادة من الناحيتين الروحية والطبيعية على السواء .

وينتهي تصور ابن عربي للوجود إلى المجموعة الرابعة وهي الأفلاك السبعة المتحركة من السماء السابعة إلى السماء الأولى إلى الأرض التي يسكنها الإنسان خليفة الله وآخر الموجودات الحسية ، والذي يُعدُّ في نظر ابن عربي الكون الجامع الصغير الذي اجتمعت فيه كل حقائق العالم الطبيعية والروحية من جهة ، والذي يمثل أكمل المجالي الإلهية لإيجاده على الصورة من جهة أخرى .

هذا التصور لترتيب الموجودات من أرقاها - عالم الخيال المطلق - إلى أذناها - عالم الكون والاستحالة - لا يقوم على أي تدرج زمني أو مكاني في نظر ابن عربي . بل الأخرى القول أنها كلها مراتب مختلفة وتعينات متعددة لحقيقة وجودية واحدة تنقسم بالنظر والاعتبار ، ولكنها في ذاتها غير منقسمة أو متعددة . وهذا الترتيب التدريجي الهابط المتداخل ليس إلّا تصوراً عقلياً محضاً . والأمر كما يقول ابن عربي مثل لمعان البرق وسطوعه على الأشياء ، وتعلق النظر بهذه الأشياء وإدراكها . هذه عمليات متعددة يمكن الفصل - ذهنياً - بين مراتبها ، ولكنها - واقعياً - تتم في لمحة واحدة . وهكذا أمر الوجود بمستوياته المتعددة ومراتبه المختلفة ، هو في حقيقته واحد وإن تعدد في الذهن أو العقل أو التصور - حقق يا أخي نظرك في سرعة البرق إذا برق ، فإن بَرَقَ البرق إذا بَرَقَ كان سبباً لانصباغ

الهواء به وانصبأُ الهواء به سبب ظهور أعيان المحسوسات وظهور أعيان المحسوسات به سبب في تعلق إدراك الأبصار بها . والزمان في ذلك واحد مع تعقلك وتقدم كل سبب على مسببه . فزمان إضاءة البرق عين زمان انصبأُ الهواء به عين زمان ظهور المحسوسات به عين زمان إدراك الأبصار ما ظهر منها ، فسبحان مَنْ ضرب الأمثال ليقول القائل ثم وما ثم أو ما ثم وثم . فوعزّة مَنْ له العزّة والجلال والكبرياء ما ثم إلّا الله الواجب الوجود الواحد بذاته الكثير بأسمائه وأحكامه ، القادر على المحال فكيف الإمكان والممكن وهما من حكمه . فوالله ما هو إلّا الله فمنه وإليه يرجع الأمر كله^(١) . فالوجود حقيقة واحدة تنقسم في الذهن والنظر والاعتبار . والتدرج الوجودي الذي يسهب ابن عربي في شرحه وتحليله إنّ هو إلّا تدرج عقلي بحث . وإذا كان ابن عربي في هذا النص يردّ كل شيء إلى الله الواهب الوجود ، فإن تفرقة بين الذات الإلهية والألوهية تتباعد به عن نفي الثنائية ، فالله هو الاسم المعبر - عنده - عن مرتبة الألوهة التي يرتدّ إليها العالم .

وإذا كان الإنسان - مع جمعيته الكونية وصورته الإلهية - هو آخر الموجودات في عالم الأجسام ، فهو من حيث هذه الجمعية الوحيد القادر على الوصول إلى المعرفة الحقة . وهذه المعرفة تحتاج إلى اختراق هذه الوسائط بمراتبها المختلفة المتعددة وصولاً إلى الوحدة الباطنة الكلية الشاملة . على الإنسان أن يتخلّص من عناصر الكون المتداخلة فيه في رحلة صاعدة شاقة ، هي المعراج الصوفي ، يخترق الوسائط المتعددة وسيطاً بعد وسيط لكي يحقق كماله المنشود بالمعرفة بحقيقته الصورية - كونه على الصورة الإلهية - لينتهي بذلك إلى المعرفة الحقة ، فتتحقق الإرادة الإلهية المقدسة من التجلي الكوني لإيجاد العالم .

لعلّ في هذا العرض الموجز السريع - والذي سنحلله بالتفصيل - ما يكشف عن أهمية فكرة الوسائط عند ابن عربي . وهي أهمية لفتت انتباه بعض الباحثين حتى أنه أطلق على فلسفة ابن عربي اسم فلسفة الخيال^(٢) وهي تسمية يمكن

(١) الفتوحات ١ / ٧٠٣

(٢) أنظر : سليمان العطار : شعر التصوف في الأندلس حتى نهاية القرن السابع الهجري ، ص

تقبلها بشرط إدراك جانبي الخيال الميتافيزيقي والسيكولوجي كما سنعرض له بالتفصيل . إن تحليل مستويات هذه الوسائط يُعدّ مدخلاً أساسياً لقضية التأويل على أساس أنها تمثل المهاد الفلسفي والنظري لها . ومن جانب آخر فإن رحلة الصوفي هي رحلة بدورها تمكّن ابن عربي خاصة من تطبيق فكرة المستويات الأربعة نفسها على النص القرآني طبقاً لتوجيهه بين القرآن والوجود .

الفصل الأول

الخيال المطلق

الوسيط الكلي أو الخيال المطلق

يمثل الخيال أو البرزخ في فكر ابن عربي مجمع الوسائط الأربع الأولى ، وهي الألوهة والعماء والحقيقة الكلية والحقيقة المحمدية ، وهي الوسائط التي ستناولها — هنا — بالتفصيل . ولكن ما هو مفهوم الخيال أو البرزخ عند ابن عربي؟ يرفض ابن عربي أي تصور يؤدي إلى وجود أي تعدد في مفهوم البرزخ أو الخيال . إنه من حيث ذاته يجب أن يكون واحداً . ومن حيث توسطه بين طرفين متقابلين يجب أن يقابل كلا منهما بذاته لا بوجهين مختلفين متوحدين ، إذ لو كان للبرزخ وجهان يقابل بكل واحد منهما جانباً من جانبي الطرفين اللذين يتوسط بينهما لكان هناك فاصل بين وجهيه أو جانبيه . وكان هذا الفاصل بدوره برزخاً داخل البرزخ ، أو وسيطاً داخل الوسيط ، مما يؤدي إلى تعدد في مفهوم البرزخ ، أو يؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية . إن البرزخ يجب أن يكون واحداً في ذاته غير منقسم . ويجب أن يقابل الطرفين اللذين يتوسط بينهما بذاته الواحدة ؛ ولذلك فهو يجمع بينهما بذاته ، أو لنقل يوحد بينهما . ومعنى ذلك أن البرزخ يؤدي وظيفة التوحيد بين المتقابلات ، وهو لا يفعل ذلك بطريقة صناعية تمزج بينهما كما يمزج اللون الرمادي بين الأبيض والأسود ، بل يفعل ذلك بذاته ، فهو الأبيض في ذاته ، والأسود في ذاته . يقول ابن عربي : « البرزخ يتوسّع الناس فيه ، وما هو كما يظنون . إنما هو كما عرفنا الله في كتابه في قوله في البَحْرَيْنِ - ﴿ بينهما برزخ لا يبغيان ﴾ - فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ . وهو الذي يلتقي ما بينهما بذاته ، فإن التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقي به الآخر ، فلا بد أن

يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرّق بين الوجهين حتى لا يلتقيان ، فإذاً ليس ببرزخ . فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به أحد الأمرين الذي هو بينهما عين الوجه الذي يلتقي به الآخر ، فذلك هو البرزخ الحقيقي . فيكون بذاته عين كل ما يلتقي به ، فيُظهر الفصل بين الأشياء . والفواصل واحد العين . وإذا علمت هذا علمت البرزخ ما هو . ومثاله بياض كل أبيض ، وهو في كل أبيض بذاته ما هو في أبيض ما بوجه منه ولا في أبيض آخر بوجه آخر ، بل هو بعينه في كل أبيض . وقد تميّز الأبيضان أحدهما عن الآخر ، وما قابله البياض إلّا بذاته ، فعين الأبيض واحد في الأمرين ، والأمران ما هو كل واحد عين الآخر . فهذا مثال البرزخ الحقيقي . وكذلك الإنسانية في كل إنسان بذاتها . فالواحد هو البرزخ الحقيقي ، وما ينقسم لا يكون واحداً . والواحد يقسم ولا يقسم أي لا ينقسم في نفسه ، فإنه إن قبل القسمة في عينه فليس بواحد . وإن لم يكن واحداً لم يقابل كل شيء في الأمرين اللذين يكون بينهما بذاته . والواحد معلوم أنه ثم واحد بلا شك . والبرزخ يُعلم ولا يُدرك ويُعقل ولا يشهد^(١) .

إن البرزخ كما يمثله ابن عربي في هذا النص بالبياض والإنسانية هو الكليات المعقولة التي تستدعي إلى الذهن حقيقة الحقائق أحد مراتب هذا البرزخ كما سنرى . إنه موجود عقلي وليس موجوداً حسيّاً عينيّاً ، ولذلك فهو يُعقل ولا يُشهد ويُعلم ولا يُدرك . إنه حضرة تتوسّط بين حضرتين بالمعنى العقلي لا بالمعنى المكاني المحسوس ، وهذه هي طبيعته الخاصة . أمّا وظيفته فهي الفصل بين الأمرين ، والتوسّط بينهما في نفس الوقت ، الفصل بينهما باعتبار وجوده العقلي الذهني المتميز ، والتوسّط باعتبار وحدته الخاصة ، ووجوده بذاته - في كل من الطرفين المتقابلين . البرزخ بهذا المفهوم مجرد تصور ذهني واحد في ذاته يقوم بوظيفتي الوصل والفصل . وهذا المفهوم يجعل ابن عربي قادراً على إعطاء البرزخ - أو الخيال - بعداً وجودياً - بالمعنى العقلي - دون أن يقع في أي كثرة حقيقية بالمعنى الحسي العيني . إن الخيال هو الفاصل بين الذات الإلهية والعالم ، فهو بذلك يؤكّد التمايز والثنائية . وهو من جانب آخر يتوسّط بينهما بذاته ، ويلتقي بكل منهما بذاته فيوحد بينهما .

والبرزخ - أو الخيال - باعتباره من المعقولات الكلية لا يتصف بوجود أو عدم ، ولا يصح عليه النفي أو الإثبات . فهو فاصل بين الوجود والعدم ، وبين النفي والإثبات ، وبين العلم والجهل . الخ كل هذه الثنائيات « ولما كان البرزخ أمراً فاصلاً بين معلوم وغير معلوم ، وبين معدوم وموجود ، وبين منفي ومثبت ، وبين معقول وغير معقول سُمي برزخاً اصطلاحاً . وهو معقول في نفسه ، وليس إلّا الخيال ، فلذلك إذا أدركته وكنت عاقلاً تعلم أنك أدركت شيئاً وجودياً وقع بصرك عليه ، وتعلم قطعاً بدليل أنه ما ثمّ شيء رأساً وأصلاً . فما هو هذا الذي أثبت له شيئية وجودية ونفيته عنه في حال إثباتك إيّاها ؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم ، ولا معلوم ولا مجهول ، ولا منفي ولا مثبت »^(٢) .

إن الخيال - أو البرزخ - قابل لكل الصفات المتقابلة ، وجامع لكل الثنائيات المتعارضة . وإذا كان ابن عربي - كما قلنا - ينطلق من ثنائية أولية بين الذات الإلهية والعالم ، فإن الوسيط القادر على تلقي طرفي هذه الثنائية بذاته هو الخيال . والخيال بهذا الفهم حقيقة كلية معقولة تتوسط بين كل ما يتفرّع عن هذه الثنائية الأولية من ثنائيات ثانوية أو فرعية . وإذا كان الخيال باعتبار حقيقته العقلية يتحد بحقيقة الحقائق ، فهو من حيث وظيفته البرزخية من الجمع بين الأضداد والقابلية للوصف بكل المتعارضات يتوحد بالآلوهة التي هي جماع الأسماء الإلهية . ومن السهل - كما سنرى - أن يلتقي مفهوم الخيال أيضاً بحقيقة العماء وبالحقيقة المحمدية . وهذه الحقيقة المعقولة - الخيال - يمكن أن تُسمى بهذه الأسماء كلها . وتعدد الأسماء عليها إنما يدل على جوانب مختلفة لذات الحقيقة الواحدة التي لا تكثر فيها بأي حال من الأحوال . وإلى جانب الأسماء السابقة يمكن أن يطلق عليها اسم عالم الجبروت ، أي العالم الفاصل بين عالم الملك وعالم الملكوت ، أو عالم الشهادة وعالم الغيب « فإن قلت وما عالم البرزخ قلنا عالم الخيال ويسميه أهل الطريق عالم الجبروت . وهكذا هو عندي »^(٣) . ومعنى ذلك أن مفهوم الخيال لا يقتصر على الوسائط الأربع التي يطلق عليها ابن عربي الخيال المطلق ، بل يمتد ليشمل كل الوسائط ابتداءً من عالم الخيال المطلق وانتهاءً إلى عالم الحس المدرك .

(٢) الفتوحات ١ / ٣٠٤

(٣) الفتوحات ٢ / ١٢٩

ويمكننا أن نميز - مع ابن عربي - بين جانين لهذه الحقيقة المعقولة التي يطلق عليها اسم الخيال أو البرزخ أو عالم الجبروت . الجانب الأول يتصل بالخيال بالمعنى السيكلوجي ، باعتباره أداة إنسانية للإدراك والمعرفة . والجانب الثاني ما يمكن أن نطلق عليه الخيال الوجودي بجانبه الفيزيقي والميتافيزيقي . هذان الجانبان يطلق عليهما ابن عربي الخيال المتصل والخيال المنفصل . والعلاقة بينهما ليست علاقة انفصال أو تميز ، بل الأخرى القول أنها جانبان لحقيقة واحدة ، وأن العلاقة بينهما هي علاقة الجزء (المتصل) بالكل (المنفصل) . وإذا كان أبو العلا عفيفي قد أدرج كلا من الخيال المتصل والمنفصل تحت نوع الخيال السيكلوجي رغم انتباهه لوجود الخيال الميتافيزيقي^(٤) فإننا من جانبنا نوحّد - مع ابن عربي - بين الخيال المنفصل والخيال الوجودي بجانبيه الفيزيقي والميتافيزيقي ، ونعتبر أن الخيال المتصل وحده هو ما يمكن أن نطلق عليه الخيال بالمعنى السيكلوجي . يقول ابن عربي « إن المتصل يذهب بذهاب التخيّل والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائماً للمعاني والأرواح فتجسّدُها بخاصيتها ، لا يكون غير ذلك . ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل . والخيال المتصل على نوعين : منه ما يوجد عن تخيل ، ومنه ما لا يوجد عن تخيل كالتائم ما هو عن تخيل ما يراه من الصور في نومه . والذي يوجد عن تخيل ما يمسكه الإنسان في نفسه من مثل ما أحس به أو صورته القوة المصورة إنشاءً لصورة لم يدركها الحس من حيث مجموعها ، لكن جميع آحاد المجموع لا بدّ أن يكون محسوساً »^(٥) .

إن الخيال المتصل يرتبط بالتخيّل ويذهب بذهابه . والتخيّل في هذه الحالة هو الإنسان ، والخيال المتصل هو الخيال بالمعنى السيكلوجي . هذا الخيال قد يكون عن غير تخيل ، مثل الصور التي يراها الإنسان في حالة النوم . هذه الصور لا تتشكل بفعل إرادي بل تتم بطريقة عفوية حين تسكن الحواس وتنشط هذه القوة في الإنسان بفعل النوم . أمّا الخيال الناتج عن تخيل فهو فعل إرادي قادر على الاحتفاظ بالصور المدركة بالحس ، أو التأليف بينها ، وإبداع صورة جديدة ليس لها وجود حسي ، وإن انتزعت عناصرها المختلفة من الصور الحسية .

(٤) أنظر : الفلسفة الصوفية لابن عربي / ١٣٠

(٥) الفتوحات ٢ / ٣١١ ..

ويمتد مفهوم الخيال المنفصل - كما قلنا - ليشمل كل مراتب الوجود من أعلاها وهو الخيال المطلق أو الخيال الميتافيزيقي إلى أدناها وهو العالم الحسي . هو الحضرة الذاتية القابلة للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها كما يقول ابن عربي في النص السابق . وإذا كان الوجود في تصور ابن عربي في خلق دائم جديد نحن في لبس منه « بل هم في لبس من خلق جديد » فالحضرة الخيالية حضرة دائمة مستمرة في الدنيا والآخرة . وبهنا هنا التركيز على الجانب الميتافيزيقي للخيال الوجودي ، وهو الذي يطلق عليه ابن عربي الخيال المطلق أو برزخ البرازخ . إن هذا الخيال يمثل الحضرة المعقولة التي تجلّى فيها الحق بأعيان صور الممكنات . هي مرتبة التمثّل الإلهي من الوحدة الذاتية المطلقة إلى التعيين المحدود بمراتبه المختلفة . هي الألوهة والعناء وحقيقة الحقائق والحقيقة المحمدية . هو عالم الجبروت المقابل بطبيعته الخاصة لجانبي الإطلاق والتحدد ، والوحدة والكثرة . لذلك كله يعتبر ابن عربي حضرة الخيال أوسع الحضرات ، لأنها تقبل كل شيء بذاتها ، حتى المحال الذي لا يتصور وجوده . وإذا كان ابن عربي يقيم تفرقة حادة بين الذات الإلهية والعالم ، فإن هذه التفرقة تضيق إلى حد الاختفاء ، وذلك عن طريق هذا الوسيط الكلي الذي ينتظم الوسائط كلها ، إذ من خلال هذه الوسائط يتجلّى الحق في صور أعيان الممكنات . وليست هذه الوسائط - كما سنرى - سوى وسائط خيالية أو برزخية ، باعتبار أن كلاً منها يقابل الحق بذاته وعينه التي بها يقابل الخلق « فما أوسع حضرة الخيال ، وفيها يظهر وجود المحال ، بل لا يظهر فيها على التحقيق إلّا وجود المحال ، فإن الواجب الوجود وهو الله تعالى لا يقبل الصورة وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة ، فقد قبل المحال الوجود الوجود في هذه الحضرة » (٦) .

وإذا كانت كلمة « الحضرة » في هذا النص يمكن أن تنطبق على الحضرة الوجودية للخيال المتصل الإنساني ، الذي يقيد الحق بالصورة ، كما تنطبق على حضرة الخيال المنفصل الوجودي ، فإن ذلك لا يتعارض مع ما نحن بصده من تحليل الجوانب المختلفة للخيال المنفصل الوجودي . وإذا كانت حضرة الخيال عموماً - متصلاً كان أم منفصلاً - لها قوة الجمع بين الإطلاق والتقييد ، لأنها

تتصرف في الواجب والمحال والجائز ، فهي قوة إلهية ، إلى جانب كونها قوة إنسانية . ولا يجب أن يغيب عن بالنا دائماً أن التفرقة في نظر ابن عربي اعتبارية لا حقيقية .

ويتجلى جانب الخيال الإلهي في كونه قوة بواسطتها أو من خلالها يتصرف الحق في المعلومات^(٧) . وإذا كان العالم موجوداً وجوداً أزلياً في علم الله ، فإن عملية إيجاد العالم من حالته العلمية إلى حالته العينية ، أو من المعقول إلى المحسوس ، إنما تتم عن طريق التجلي الإلهي في الخيال بمراتبه المتعددة . ومعنى ذلك أن الخيال المطلق هو القوة الإلهية الخالقة التي تظهر المعقولات في صور المحسوسات عن طريق التجلي الإلهي من خلال الوسائط المعقولة المختلفة . والخلق - في ظل هذا الفهم - ليست عملية إيجاد من عدم ، بل هو نتاج التخيل الخلاق للذات الإلهية . وإذا جاز لنا أن نطبق مفاهيم الخيال المتصل على الذات الإلهية ، قلنا إن وجود العالم وجوداً علمياً في العلم الإلهي يمثل حالة الإتصال في مرتبة الأحدية المطلقة التي لا كثرة فيها بأي حال من الأحوال ، بمعنى أن العالم كان موجوداً في الخيال المتصل الإلهي . وحين انفصل هذا الوجود الخيالي المتصل في مراتب التجليات المختلفة غير المتميزة زمانياً تحول إلى خيال منفصل هي صور أعيان الممكنات بمراتبها المختلفة . ومن الطبيعي بعد ذلك أن يشبه ابن عربي العالم بخيال الستارة أحياناً ، ويجعله كله مجرد صور خيالية منصوبة في أحيان أخرى « فالعالم كله في صور مثل منصوبة ، فالخضرة الوجودية إنما هي خضرة الخيال . ثم تقسم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيل والكل متخيل ، وهذا لا قائل به إلا مَنْ أشهد هذا المشهد »^(٨) . والفارق بين التمثيل الخيالي الإلهي والخيال الإنساني أن الخيال الإلهي المنفصل لا يذهب ولا يفنى ؛ لأن المتخيل نفسه وهو الله باقٍ أزلي . وإذا كان الانتقال من حالة الاتصال في العلم إلى حالة الانفصال الوجودي يتم عن طريق التجليات ، أو التمثلات الخيالية ، فإن هذه التجليات الدائمة نفسها هي التي تحفظ على هذه الصور البرزخية الخيالية دوامها واستمرارها . هذه التجليات أو التمثلات المستمرة هي عملية الخلق الجديد الذي

(٧) الفتوحات ٣ / ٥٢٥

(٨) الفتوحات ٣ / ٤٧٠

نحن في لبس منه ، وهي أيضاً شؤون الحق التي لا يدركها سوى قلب العارف الذي يتنوع بتنوع هذه التجليات . وسنبداً في الفقرات التالية بتحليل المراتب الأربع الأولى وهي مراتب الخيال المطلق .

.. الألوهة

تمثل فكرة الألوهة أحد مستويات البرزخ أو الوسيط بين الذات الإلهية والعالم ، إنها الحضرة الجبروتية التي تتوسط بين الذات الإلهية والعالم وتقابل كلاً منهما بذاتها « ونسبة هذا الجبروت إلى الحق نسبة لطيفة لا يشعر بها كثير من الناس ، وهو أن الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين ؛ فالألوهة في الجبروت البرزخي فتقابل الخلق بذاتها ، وتقابل الحق بذاتها . ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل ، فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق . ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات ؛ فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ ، وهو الألوهة . ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا البرزخ وهو الألوهية . فتحققناها فما وجدنا سوى ما ندعوه بها من الأسماء الحسنى ، فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية . ولا يُعرف من الحق غير هذه الأسماء الإلهية وهي أعيان هذه الحضرات »^(٩) .

الألوهة إذن وسيط أو برزخ بين الذات الإلهية والعالم . وهي تقابل كلاً منها بذاتها فتتوسط وتفعل بينها بذاتها . هي الفاصل والوسيط الوجودي والمعرفي في نفس الوقت ، فلا فعل للذات في هذا العالم إلا من خلال هذا الوسيط ، ولا تتعلق من جهة العالم أي معرفة بالذات إلا من خلال هذا الوسيط أيضاً . وعلى ذلك فالألوهة - باعتبارها وسيطاً وبرزخاً - تحفظ التمايز بين الطرفين ، كما أنها تجمع بينهما من خلال وساطتها . إنها لا توحد بين الذات والعالم وتلغي ثنائيتها ، بل الأحرى القول إنها تجمع بينهما ، كما تحفظ لكل منهما استقلاله المتميز في نفس الوقت . وعلى ذلك تظل الذات الإلهية والعالم في علاقة ثنائية قائمة على الانفصال التام الذي لا سبيل إلى تجاوزه . هذا الانفصال التام يؤكد الوجود المتميز المستقل لوسيط الألوهة هذا ، حتى لو كان وجوداً ذهنياً لا عينياً ، إذ

(٩) الفتوحات ٤ / ٢٠٨ - ٢٠٩ وأنظر أيضاً ٢ / ٢٠٣ ، ٣٧٩ ، ٣ / ٣٥٨

الوجود الذهني أحد مراتب الوجود عند ابن عربي كما سنرى .

مثل هذا التصور لوسيط الألوهة لا يتناقض مع ما يشيع في كتابات ابن عربي عن وحدة الوجود الشاملة التي يعبر عنها ابن عربي كثيراً من خلال تعبيرات مجازية تصويرية أوقعت الباحثين في كثير من الاضطراب والجلأهم في أحيان كثيرة إلى إغفال قيمتها والتهوين من شأنها وقيمتها الفلسفية^(١٠) . وإذا أخذنا مثلاً واحداً من هذه التعبيرات التصويرية ، وهو مثال المراتب المتعددة التي تعكس شيئاً واحداً فتتعدد صوره وتختلف تبعاً لتعدد المراتب واختلاف طبائعها ، لأدركنا أن المثال - بمعناه الحرفي - يدل دلالة واضحة على معنى الوحدة الوجودية عند ابن عربي . وهي وحدة قائمة على أساس وجود وسائط مختلفة - هي المراتب المتعددة المختلفة في طبيعتها - يتمثل فيها الشيء (أو الذات الإلهية) فتتعدد الصور تبعاً لتعدد المراتب ، ولا يعني ذلك أي تعدد في جانب الذات الإلهية نفسها . إن وسائط المراتب هي الوسائط الخيالية ، وهكذا يجب أن تُفهم وحدة الوجود عند ابن عربي بدلاً من فهمها في ضوء تصورات فلسفية قَبْلِيَّة كما أشرنا قبل ذلك . وما يؤكد وجود الوسائط أو القوابل أن ابن عربي يرد على الفلاسفة قولهم باستحالة صدور الكثرة عن الواحد ، على أساس أن الكثرة إنما ترتد إلى القوابل المختلفة ، لا إلى الواحد من حيث ذاته « واعلم أن الشيء الواحد العين إذا ظهرت عنه الآثار المختلفة فإن ذلك من حيث القوابل لا من حيث عينه . ومن هنا إذا حققت هذه المسئلة يبطل قول الحكيم لا يصدر عن الواحد إلا الواحد »^(١١) .

إن معضلة ثنائية الله والعالم قد طرحت عند كل من الفلاسفة والمتكلمين قبل ابن عربي . وكان السؤال هو : كيف صدرت الكثرة عن الواحد ، والمحدث عن القديم ، والمعدوم عن الموجود ، والفاني عن الباقي ؟ وكلها أسئلة تفترض تمايزاً حاداً وانفصالاً تاماً بين الله والعالم . وكانت وسيلة ابن عربي المتميزة للتقريب بين طرفي هذه الثنائية هي وسيط الألوهة ، التي هي بدورها أحد الوسائط التي نحن بصدد تحليلها . تمثل فكرة الألوهة المرتبة الأولى للوسيط بين الله والعالم . هي التجلي الأقدس من مرحلة الأحدية (الوحدة المطلقة) إلى

(١٠) انظر أبو العلا عفيفي : الفلسفة الصوفية لابن عربي ص ١٥ - ١٨

(١١) الفتوحات ٢ / ٤٥٨

مرحلة الوجدانية (الكثرة المتوحدة) . الذات الالهية في مرتبة الأحدية تقف بمعزل عن العالم وعن أي معرفة وأي إدراك ، وذلك لامتناع المناسبة بين هذه الذات والعالم أو الإنسان . ويستند العالم في وجوده إلى مرتبة الألوهة لا إلى الذات ، لأن المناسبة بين الألوهة والعالم موجودة . الألوهة تتطلب المألوه كما تتطلب الأبوة البنوة . أما الذات الإلهية فلا مناسبة بينها وبين العالم « والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته ، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته ، وكل ما دلّ عليه الشرع ، أو اتخذ العقل دليلاً إنما متعلقه الألوهة لا الذات . واللّه من كونه لهاً هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه » (١٢) . العالم الممكن إذن يستند إلى الألوهة ولا يستند إلى الذات . والذات - من جانب آخر - لا يمكن أن تُعرّف ماهيتها وإنْ عُرف وجودها « وأما أحدية الذات في نفسها فلا تُعرّف لها ماهية حتي يُحكّم عليها لأنها لا تشبه شيئاً في العالم ولا يشبهها شيء » (١٣) . وكل ما يصل إليه الكون أو "الإنسان من معرفة هذه الذات إنما هي صفات سلوكية تعتمد على النفي . وكل الصفات الثبوتية التي ينسبها المتكلمون - خطأ - إلى الذات الإلهية إنما هي صفات الألوهة « إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلاً ، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة وهو مسمى الله ، فهو الدليل المحفوظ الأركان السار على معرفة الإله ، وما يجب أن يكون عليه سبحانه من أسماء الأفعال ونعوت الجلال وبأية حقيقة يصدر الكون من هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف . وعندنا لا خلاف في أنها لا تعلم ، بل يطلق عليها نعوت تنزيه صفات الحدث وأن القدم لها والأزل الذي يطلق لوجودها إنما هي أسماء تدل على سلوك من نفي الأولية وما يليق بالحدوث . وهذا يخالفنا فيه جماعة من المتكلمين الأشاعرة ، ويتخيلون أنهم قد علموا من الحق صفة نفسية ثبوتية ، وهيئات أن لهم بذلك » (١٤) .

إن الألوهة - في ظل هذا التصور - تمثل فاصلاً ووسيطاً وجودياً ومعرفياً بين الذات الإلهية والعالم . وهذا الفصل بين الذات والألوهة قد يوقع ابن عربي في

(١٢) الفتوحات ٢ / ٥٧٩

(١٣) الفتوحات ٢ / ٢٨٩

(١٤) الفتوحات ١ / ١٦٠

ثنائية الذات والصفات ، وهي الثنائية التي دار عليها علم الكلام ، واختلف حولها المعتزلة والأشاعرة . ولكن ابن عربي يتجاوز هذه الثنائية ، لأنه لا يعتبر الألوهة كياناً منفصلاً قائماً بذاته له وجود عيني مستقل ، بل هي مجموع الأسماء الإلهية الكامنة في هذه الذات والتي تنوق إلى الظهور . إنها نسب وإضافات لا تعني كثرة عينية في هذه الذات « وكل حكم يثبت في باب العلم الإلهي للذات إنما هو للألوهية وهي أحكام ونسب وإضافات وسلوب فالكثرة في النسب لا في العين » (١٥) . إن الألوهة هي مجموع الأسماء الإلهية ، وهي ليست زائدة على هذه الذات لأنها ليست أعياناً وجودية منفصلة . ومن جهة أخرى فهذه الأسماء ليست علّة للألوهية الذات « ولو كانت الصفات أعياناً زائدة وما هو إلّا بها لكانت الألوهية معلولة بها ، فلا يخلو أن تكون هي عين الإله ، فالشيء لا يكون علّة لنفسه ، أو لا تكون ، فالله لا يكون معلولاً لعلّة ليست عينه ، فإن العلة متقدمة على المعلول بالرتبة ، فيلزم من ذلك افتقار الإله من كونه معلولاً لهذه الأعيان الزائدة التي هي علّة له وهو محال . ثم إن الشيء المعلول لا يكون له علتان ، وهذه كثيرة ، ولا يكون إلّا بها ، فبطل أن تكون الأسماء والصفات أحياناً زائدة على ذاته تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً » (١٦) . ولكن ما معنى أن الألوهة - الأسماء والصفات الإلهية - نسب وأحكام لا عين لها ؟ وما هي علاقة هذه النسب والأحكام بالذات ؟

يرى ابن عربي أن هناك صفة ثبوتية واحدة للذات الإلهية هي صفة الاستغناء الذاتي ، تقابلها للممكن (العالم) صفة ثبوتية نقيضة هي الافتقار الذاتي . والعلاقة بين الصفتين - الاستغناء والافتقار - هي علاقة الإله بالملوه . ومن هذه العلاقة الأولية القائمة على الانفصال الكامل بين طرفيها تبدأ مجموعة من العلاقات المشتركة بين الذات والعالم عن طريق وسيط الألوهة هذا الذي ليس بدوره سوى مجموع هذه العلاقات . إن التقابل والتضاد بين صفتي الاستغناء والافتقار هو القطب الجاذب لمجموعة العلاقات التي تستهدف التوسط بين هذين النقيضين . هذه العلاقات هي ما يعطي للألوهة الكثرة الأسماوية ، وإن كانت

(١٥) الفتوحات ١ / ٤١

(١٦) الفتوحات ١ / ١٦٣

واحدة في ذاتها . تتكثرُ الأسماء لتكثرِ التعلقات ، وليس معنى كثرة الأسماء الدالة على هذه التعلقات أن الألوهة تتكثر في ذاتها ، فهي - في النهاية - صفة ثبوتية واحدة « افتقار الممكن للواجب بالذات والاستغناء الذاتي للواجب دون الممكن يُسمى لها . وتعلقها بنفسها وبحقائق كل مُحَقَّق وجوداً كان أو عدماً يُسمى علمًا . تعلقها بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه يُسمى اختياراً . تعلقها بالممكن على التعيين يُسمى إرادة . تعلقها بإيجاد الكون يُسمى قدرة . تعلقها بإسماع المكوّن لكونه يُسمى أمراً . . . تعلقها بإسماع المكوّن لصرفه عن كونه أو كون ما يمكن أن يصدر عنه يُسمى نهياً . . . تعلقها بكيفية النور وما يحمله من المراثيات يُسمى بصرًا أو رؤية . تعلقها بإدراك كل مُدْرَك الذي لا يصح تعلق من هذه التعلقات كلها إلّا به يُسمى حياة . والعين في ذلك كله واحدة تعددت التعلقات لحقائق المتعلّقات والأسماء للمسميات »^(١٧) . ومعنى ذلك أن الألوهة هي مجموع الأسماء التي تدلّ على التعلقات بين الذات الإلهية والعالم . وهي رغم الكثرة الأسمائية تقوم على الوحدة الذاتية . ولكن كيف يمكن لابن عربي أن يحلّ معضلة القدم والحداثة ويتغلّب - من خلال وسيط الألوهة - على مثل هذه الثنائية؟

إذا كانت الألوهة متعلقة بالعالم ، والعالم مُحَدَث ، فهذا سيؤدّي بآبن عربي بالضرورة إلى أحد أمرين : إلى اعتبار الألوهة مُحَدَثة ، أو إلى القول بقدم العالم . وكلا الأمرين يتعارض بشكل جذري مع الفكر الديني الذي ينطلق منه آبن عربي . ولكن من اليسير على آبن عربي أن يتغلّب على مثل هذه الصعوبة ما دامت الألوهة مجموعة من النسب والإضافات لا أعيان لها . إن الألوهة أحكام ، والأحكام لها جانبان : جانب من حيث هي إمكانيات لم يُتَح لها الظهور ، وجانب من حيث ظهورها في معطى حسي مدرك مباشر . الحكم في الحالة الأولى ضمني باطن ، وفي الحالة الثانية واضح ظاهر . المثال الذي يمكن أن يوضح هذه القضية حكم الأبوة في الذكر والأمومة في الأنثى ، فقبل ظهور الابن يكون الحكم ضمناً باطناً باعتباره إمكاناً ، وحين يظهر أو يولد مولود لرجل أو امرأة يتحقق الحكم الباطن الضمني ويتحول إلى حكم واضح ظاهر لظهور الولد وهو المعطى الحسي الذي تتجسّد من خلاله أحكام الأبوة أو الأمومة . الذات الإلهية -

في مرحلة الأحدية المطلقة - تتضمن الألوهة في باطنها باعتبارها أحكاماً ضمنية ؛ وعلى ذلك يمكن القول أن الألوهة - من حيث هي باطن الذات الالهية - قديمة . وهي من حيث ظهورها وتعلقها بإيجاد أعيان الممكنات محدثة . والعالم - من جانب آخر - يخضع لهذين الاعتبارين ، فهو محدث من حيث الظهور ، وقديم من حيث بطونه في العلم الالهي ، ومن حيث أنه المظهر الذي تبرز به الألوهة من بطونها في الذات . وعلى هذا يرفض ابن عربي أن ينسب صفة الاختراع إلى الله ، على أساس أن الاختراع هو حدوث المعنى المخترع في نفس المخترع ، وإيجاد الله للعالم إنما تم على أساس علمه السابق به ، وهو علم قديم وليس حادثاً « سألني وارد الوقت عن إطلاق الاختراع على الحق تعالى فقلت له علم الحق بنفسه عين علمه بالعالم ، وإذا لم يزل العالم مشهوداً له تعالى وإن انصف بالعدم . ولم يكن العالم مشهوداً لنفسه إذ لم يكن موجوداً . وهذا بحر هلك فيه الناظرون الذين عدموا الكشف ... فعلم العالم في حال عدمه وأوجده على صورته في علمه » (١٨) .

وليس هناك من فارق أساسي عند ابن عربي بين الوجود في العلم والوجود المادي الظاهر ، إذ هما مرتبتان للوجود ، أي أن الوجود في العلم الإلهي والوجود العياني الحسي مرتبتان لحقيقة وجودية واحدة . ومن هنا يصح القول بأن العالم قديم طبقاً لوجوده العلمي . ويصح بنفس الدرجة القول بأنه محدث طبقاً لوجوده الحسي الظاهر . والأساس الذي ينطلق منه ابن عربي أن الوجود ليس صفة إضافية زائدة تُضاف إلى الشيء ، وإنما هو عين الشيء نفسه « إن الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدم ، لكن هو نفس الموجود والمعدم ، لكن الوهم يتخيل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدم ويتخيلهما كالبيت والموجود والمعدم قد دخلا فيه ؛ ولهذا نقول قد دخل الشيء في الوجود بعد أن لم يكن . وإنما المراد بذلك عند المتحذلقين أنما معناه أن هذا الشيء وجد في عينه ، فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات الشيء أو نفيه » (١٩) . ويفرق ابن عربي - من زاوية أخرى - بين مرتبتين للوجود : هما الوجود المطلق ، وهو وجود الذات ، والوجود المقيد ، وهو الوجود العياني الحسي للعالم . والفارق بينهما أن

(١٨) الفتوحات ١ / ٩٠

(١٩) إنشاء الدوائر ٦ - ٧

الوجود المطلق هو الوجود الحق ، منبع كل وجود . هو النور الذي يسطع على الممكنات ، فيخرجها من حيز العدم الإمكانى إلى حيز الوجود الفعلي . وتنبع قابلية الممكن للوجود - دون العدم - من وجوده في علم الله ؛ ومعنى ذلك أن له وجهاً ونسبة إلى الوجود الحق تغلب جانب الوجود فيه على جانب العدم فيقبل الوجود الظاهر ، ويصبح وجوده - بالنسبة إلى الوجود الحق المطلق - وجوداً إضافياً بالمرتبة . وإذا كان الوجود العلمي يمثل أحد مراتب الوجود الأربع ، وهي العيني والعلمي واللفظي والرقمي^(٢٠) فمن الطبيعي أن يصح وصف العالم بالقدم على أساس مرتبة الوجود العلمي ، ويصح أيضاً وصفه بالحدوث على أساس مرتبة الوجود الحسي ، إذ كلتاها مرتبتان أو نسبتان لحقيقة واحدة .

وإذا صح أن يوصف العالم بالقدم وبالحديث معاً بالنسبة وبالإضافة ، فإنه يمكن بنفس الدرجة وصفه بالعدم وبالوجود ، فقد كان معدوماً في الوجود الحسي موجوداً في الوجود العلمي ، أي معدوماً بالنسبة لمرتبة ما من مراتب الوجود ، موجوداً بالنسبة لمرتبة أخرى ، أي موجوداً معدوماً بالنسبة والإضافة من حيث هو وجود مضاف . ومثل هذا التقسيم لا يصح على الوجود المطلق الحق ، بل يصح فقط على الوجود الإضافي المقيد « إذا ثبت عين الشيء أو انقضى ، فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معاً ، وذلك بالنسبة والإضافة ، فيكون زيد الموجود في عينه موجوداً في السوق معدوماً في الدار . فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معاً ، بل كان معدوماً لم يكن موجوداً ، كما أنه إذا كان أسود لا يكون أبيض . وقد صح وصفه بالعدم والوجود معاً في زمان واحد . هذا هو الوجود الإضافي والعدم مع ثبوت العين . فإذا صح أنه ليس بصفة قائمة بموصوف محسوس ولا بموصوف معقول وحده دون إضافة فثبت أنه من باب النسب والإضافات^(٢١) .

إن الالوهة - كما أشرنا - ليست إلا مجموعة من العلاقات والنسب لا أعيان لها ، أي ليس لها وجود حسي عياني مستقل ، بل وجودها بالأحرى مجرد وجود عقلي مفهوم . ونتيجة لذلك فهي تقع في دائرة وسطى بين الوجود الحق (الذات

(٢٠) أنظر الفترحات ٢ / ٣٠٩ وكذلك إنشاء الدوائر / ٧ - ٨

(٢١) إنشاء الدوائر / ٧

الإلهية) والوجود المقيد المضاف (العالم). ويصعب والحالة هذه أن توصف بوجود أو عدم بالمعنى الحسي. وهذا يستدعي في الذهن معقولة الخيال ووظيفته الوسطية التي تفصل وتجمع في نفس الوقت. ومن الطبيعي والحالة هذه أن تكون الآلهة أمراً ثالثاً بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف. هذا الأمر الثالث «لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. وهو مقارن للأزلي الحق أزلاً فيستحيل عليه أيضاً التقدم الزمني على العالم والتأخر كما استحال على الحق وزيادة، لأنه ليس بموجود، فإن الحدوث والقدم أمر إضافي يوصل إلى العقل حقيقة ما. وذلك أنه لو زال العالم لم نطلق على الواجب الموجود قديماً. وإن كان الشرع لم يجيء بهذا الاسم أعني القديم وإنما جاء باسمه الأول والآخر. فإذا زلت أنت لم يقل أولاً ولا آخراً، إذ الوسط العاقد للأولية والآخرية ليس ثم، فلا أول ولا آخر. وهكذا الظاهر والباطن وأسما الإضافات كلها، فيكون وجوداً مطلقاً من غير تقييد بأولية أو آخرية»^(٢٢). ومعنى ذلك أن الأسما الإلهية - ومجموعها الآلهة - لا تمثل وجوداً إضافياً كالعالم، بل هي مجرد نسب وإضافات لا وجود لها. إنها مجموعة من العلاقات تربط بين كينونتين: الكينونة الأولى هي الذات الإلهية بوجودها المطلق، والكينونة الثانية هي العالم بوجوده العيني المضاف، لا بوجوده العلمي الأزلي. إن هذه النسب والإضافات هي التي تقيّد إطلاق الذات الإلهية، فتجمع بينها وبين العالم.

نحن إذن في مواجهة ثلاثية تحمل محل الثنائية القديمة في الفكر الديني. والوسط الذي يجمع بين طرفي هذه الثنائية القديمة هو الآلهة المعقولة التي هي مجموعة من النسب والإضافات لا أعيان لها. وليس معنى ذلك أننا في مواجهة ثلاث كينونات مستقلة منفصلة، بل الأخرى القول إننا في مواجهة ثلاث مراتب لحقيقة واحدة هي الوجود الحق المطلق. إذا نظرنا لهذه الحقيقة في مرتبة الإطلاق والتجرد قلنا «الذات». وإذا نظرنا إليها من حيث أحكامها الباطنة المعقولة قلنا «الآلهة». وإذا نظرنا إليها من حيث ظهور هذه الأحكام في حقائق حسية كثيرة قلنا «العالم». فهذه - إذن - ثلاث مراتب للوجود يمكن أن نطلق عليها الوجود الذاتي (الذات) والوجود العقلي (الآلهة) والوجود العياني الحسي (العالم).

(٢٢) إنشاء الدوائر / ١٦

قد نحس في بعض نصوص ابن عربي نزوعاً حسيّاً في وصف الأسماء الإلهية حالة توجهها إلى إيجاد العالم ، كما لو كانت كائنات حسية مستقلة لها وجود مادي ، ولكن علينا أن نحذر السقوط في مهاوي مثل هذه التعبيرات الحسية (٢٣) وعلينا أن نستجيب لنصيحة ابن عربي وأن لا نتوقف عند المستوى الظاهر في كتاباته دون النفاذ إلى المستوى الباطن الذي لا يفتأ ينبهنا إليه . وابن عربي يميل كثيراً إلى تصوير المعاني في صور حسية « إذ المعنى إذا أدخل في قالب الصورة والشكل تعشّق به الحس ، وصار له فرجة يتفرّج عليها ويتنزّه فيها ، فيؤدّي ذلك إلى تحقيق ما نُصِب له ذلك الشكل وجسّدت له تلك الصور » (٢٤) . وهذا يفسّر لنا غرام ابن عربي برسم الدوائر والتخطيطات والأشكال في كثير من كتبه (٢٥) .

المحذور الآخر الذي يجب أن نتوقّاه هو أن نتصور أن هذه المراتب المختلفة للوجود ، وهي الذات والألوهة والعالم ، تقوم على نوع من التدرّج الزماني ، بمعنى أن الذات كانت موجودة أولاً ثم وجدت الألوهة ، أو بالأحرى ظهرت للوجود ، ثم ظهر العالم . مثل هذا التصور لا يستقيم مع فكر ابن عربي . إن العلاقة بين هذه المراتب الوجودية الثلاث ليست علاقة علّة بمعلول أو سبب بنتيجة ، وليس هناك أي تفاوت في الزمن بين هذه المراتب ، إذ لا مدخل للزمن في التجليات ، بل الزمن أمر نسبي وهمي مرتبط بهذا العالم الحسي . ونسبة الأزل إلى الله كنسبة الزمن إلينا . ولما كانت نسبة الأزل لله نسبة غير وجودية ، حيث أنها نعت سلبي ، فلا بدّ أن يكون الزمان أمراً متوهماً لا موجوداً (٢٦) . وعلى ذلك يتجنب ابن عربي استخدام كلمة الخلق أو الإبداع أو الاختراع ، فكلها ألفاظ توهم أسبقية العدم على الوجود . ويستخدم ابن عربي - بدلاً من ذلك - مصطلح « التجلي » ، فمن التجليّ الأقدس ظهرت الأسماء الباطنة ، وعن التجلي المقدس ظهر العالم بمراتبه المختلفة ، دون أي فارق زمني ، فالأمر - كما سبقت الإشارة - مثل لحج البرق .

(٢٣) انظر : إنشاء الدوائر / ٣٦ - ٣٨ ، وكذلك الفتوحات ١ / ١٠٠ - ١٠١ .

(٢٤) إنشاء الدوائر / ٦ .

(٢٥) انظر إنشاء الدوائر وهو واضح من اسمه ، وانظر كذلك الفتوحات ٣ / ٤٢١ - ٤٢٩ .

(٢٦) الفتوحات ١ / ٢٩١ .

وإذا كانت الألوهة ليست إلا مجموعة من النسب والإضافات تربط بين الوحدة والكثرة ، فلا بد أن يكون لها جانبان : جانب إلى الوحدة ، وجانب إلى الكثرة حتى تجمع بين جانبي هذه الثنائية ، كما جمعت بين ثنائيات الإطلاق والتحديد ، والقدم والحداءة ، والوجود والعدم . وتنبع كثرة الألوهة من تعددها من حيث النسب والإضافات والعلاقات التي تعبر عنها . أما وحدتها فهي دلالتها على علاقة الاستغناء من جانب المطلق والافتقار من جانب المقيد . هذه العلاقة هي الألوهة في وحدتها الذاتية . إنها واحدة من حيث دلالتها على الصفة الثبوتية النفسية الإلهية ، وهي صفة الاستغناء . هذه الصفة لا تتعلق بشيء وجودي عياني ، وإنما تتعلق بنقيضها العقلي وتدلل عليه ، وهي صفة الافتقار من جانب الممكنات الموجودة - أزلاً - في علم الله . هذه العلاقة (الاستغناء والافتقار) هي الألوهة ويدل عليها الاسم « الله » .

واسم الله يدل على الألوهة ، كما يدل على جميع حقائقها المتكثرة في نفس الوقت ، فهو الاسم الجامع . ودلالته على الحقائق الكثيرة هي دلالة ضمنية من حيث جمعيتها المتضمنة في وحدته الذاتية « فالإمام المقدم الجامع اسمه الله فهو الجامع لمعاني الأسماء كلها ، وهو دليل الذات ، فنزهناه كما نزهنا الذات . وأيضاً فإنه من حيث ما وضع جامع الأسماء . فإن أخذناه لكون ما من الأكوان ما نأخذه من حيث ما وضع له ، وإنما نأخذه من جهة حقيقة ما من حقائقه التي هو مهيمن عليها . ولتلك الحقيقة اسم يدل عليها من غير اسم الله ، فلنأخذه من جهة ذلك الاسم الذي لا يحتل غيرها ونبرز الكون منها ، ونترك اسمه الله على منزلته من التقديس . فإذا تقرر هذا وخرج الاسم الجامع عن التعلق بالكون وبقي على مرتبته حتى لا تبقى حقيقة إلا برزت فحينئذ يظهر سلطان ذاته كلياً » (٢٧) . ومعنى ذلك أن الاسم الجامع « الله » هو اسم لا تعلق له بالكون ، وإن كان يمكن أن يدل على جميع الأسماء التي تتعلق تعلقاً مباشراً بالكون . فهذا الاسم يدل على ألوهية الذات ، أو على مرتبة الألوهة في جمعيتها ووحدها . وهذه المرتبة تتطلب الكون بالقوة لا بالفعل . أما باقي الأسماء الإلهية ، والتي تمثل كثرة الألوهة ، فتتطلب الكون بالفعل لا بالقوة . فإذا أورد اسم « الله » متعلقاً بكون

من الأكوان ، فهو إنما يدل في هذه الحالة على الاسم الخاص المتعلق بهذا الكون ، ولا يدل على الجمعية الإلهية .

إن للألوهة- بهذا الفهم - جانبين : جانب الوحدة متمثلاً في اسم الله ، وجانب الكثرة متمثلاً في باقي الأسماء الإلهية المتعلقة بالكون . والعلاقة بين الجانبين لا تقوم على الانفصال ، فالكثرة متضمنة في الوحدة بالقوة ، فهما جانبان لحقيقة واحدة تشير في جانب منها إلى الذات ، وتشير في جانب آخر إلى العالم . وهكذا تتأكد الوظيفة الوسطية أو البرزخية لمفهوم الإلوهة ، حيث تجمع بين عديد من الثنائيات وتوحد بينها بذاتها ، كما أنها في نفس الوقت تفصل وتعزل بين هذه الثنائيات . إن مهمة هذا الوسيط هي تنزيه الذات الإلهية - من حيث هي - عن الانغماس في شؤون العالم .

ويمكن لنا القول - أخيراً - إن الألوهة - في فهم ابن عربي - يمكن أن تساوي العلة الفاعلة عند الفلاسفة ، مع فارق هام أنها - أولاً - علة ميتافيزيقية ، وأنها - ثانياً - لا تنفصل عن الواحد بوجود مستقل متميز . والأهم من ذلك أن هذا المفهوم يسمح لابن عربي بحل كثير من المعضلات التأويلية خاصة ما يرتبط منها بالآيات التي اعتبرت متشابهة في القرآن كما سنعرض له بالتفصيل .

حقيقة الحقائق الكلية . .

تمثل حقيقة الحقائق أحد تجليات الوسيط - أو البرزخ - بين الذات الإلهية والعالم . وتكمن وساطتها - أو برزخيتها - في أنها تمثل محتوى العلم الإلهي ، أو معلومه القديم . وإذا كان ابن عربي يفرق بين العلم والمعلوم ويرى أن العلم هو « عبارة عن حقيقة في النفس تتعلق بالمعدوم والموجود على حقيقته التي هو عليها ، أو يكون إذا وجد »^(٢٨) ، فإن حقيقة الحقائق ، أو الحقيقة الكلية ، هي مجموع الحقائق التي يتكوّن منها العلم الإلهي . ولا يشترط أن يكون لهذه الحقائق وجود عيني سابق على العلم بها . وهذا متضمن في التعريف السابق للعلم ، فهو يتعلق بالمعدوم والموجود على السواء . وتعلقه بالمعدوم إنما يكون بحقائقه التي يكون عليها إذا وجد . ومعنى ذلك أن العلم لا يتعلق بالعدم المحض ، بل يتعلق

بالعدم الذي يصح وجوده . وهذا يتجنب ابن عربي وجود أي موجود عيني سابق على علم الله يتعلق به العلم . ولا مانع والحالة هذه من مرحلة وسطى أو حالة ثالثة بين الوجود المطلق والعدم المطلق . هذه المرحلة الوسطى ليست حالة الإمكان ، لأن حالة الإمكان هي حالة العالم باعتبار وجوده في العلم الإلهي القديم . إن حقيقة الحقائق الكلية لا يمكن أن توصف بالإمكان لأنها من حيث معقوليتها كحقائق كلية لا تقبل الوجود العيني الذي يقبله الممكن ، وإن كانت يمكن أن تظهر في موجودات عينية من حيث حقائقها .

إن المرتبة الوجودية لحقيقة الحقائق هي بذاتها المرتبة الوجودية للألوهة ، إذ هي مثلها نسب وإضافات ليس لها وجود عيني ، ومن ثم فهي لا توصف بوجود أو عدم ، ويصحّ عليها الوصفان في نفس الوقت . وإذا كان ابن عربي في أحيان كثيرة يوحد بين حقيقة الحقائق والمقولات العشر عند الفلاسفة^(٢٩) ، فإنه في أحيان أخرى يوحد بينها وبين الألوهة^(٣٠) . ولكن المهم أنه يضعها - مثل الألوهة - في المرتبة الوسطى بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف ، ويصفها بكل الصفات التي تنطبق كلها على مرتبة الألوهة . وإذا كانت حقيقة الحقائق تمثل محتوى العلم الإلهي - الذي يتضمّن بالضرورة العلم بالذات - فمن السهل أن تتوحد حقيقة الحقائق هذه مع الألوهة في مرتبتها الوجودية . وصفة العلم - من جانب آخر - إحدى حقائق الألوهة ، فحقيقة الحقائق - من هذه الزاوية - إحدى الحقائق الإلهية . وإذا كان العلم هو العالم هو المعلوم فيمكن لنا أن نسلّم بأن حقيقة الحقائق « تمثل الجانب الباطن للألوهة ، وتمثل الألوهة الجانب الظاهر لحقيقة الحقائق »^(٣١) .

وتتعدد أسماء هذه الحقائق الكلية عند ابن عربي فهي « أصل العالم وأصل الجوهر الفرد وملك الحياة والحق المخلوق به » وهي « حقيقة الحقائق أو الهبولى أو المادة الأولى أو جنس الأجناس » أو « الحقائق الأول أو الأجناس العالية »^(٣٢) ،

(٢٩) أنظر إنشاء الدوائر / ٢٤ - ٢٦ .

(٣٠) أنظر الفتوحات / ١ / ٧٧ ، ١١٩ .

(٣١) أبو العلا عفيفي : الفلسفة الصوفية لابن عربي / ٦٨ .

(٣٢) أنظر : إنشاء الدوائر / ١٦ - ١٩ .

وكلها أسماء تشي بوظيفتها البرزخية بين الله والعالم، وتشير في بعضها إلى محاولة ابن عربي استخدام مصطلحات فلسفية تقرّبنا من مفهوم العِلّة الهيولانية عند الفلاسفة . ويجب الإشارة هنا إلى أن تعدد المصطلح عند ابن عربي للدلالة على شيء واحد ، إنما يرتدّ - في جانب منه - إلى طبيعة فكره الوسطي التوفيقي أكثر مما يرتدّ إلى غموض أو اضطراب أو خلط^(٣٣) . فهو يسعى إلى التوحيد، ومن ثمّ يضم كل المصطلحات المتاحة ويعبر بها عن حقيقة واحدة تضم كل جوانبها المختلفة في نسق فكري موحد .

هذه الحقيقة - أو الحقائق - الكلية بمرتبتها الوجودية الثالثة والمتوسّطة بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف ، تربط بين الذات الإلهية والعالم . ولكنها شيء ثالث بينهما ، وشيئيتها إنما هي شيئية معقولة لا محسوسة « وعن هذا الشيء الثالث ظهر العالم . فهذا الشيء الثالث هو حقيقة الحقائق الكلية المعقولة في الذهن الذي يظهر في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً . فإن قلت هذا الشيء هو العالم صدقت ، وإن قلت إنه الحق القديم سبحانه صدقت . وإن قلت إنه ليس العالم ولا الحق تعالى وإنه معنى زائد صدقت . كل هذا يصح عليه ، وهو الكلي الأعم الجامع للحدوث والقدم . وهو يتعدد بتعدد الموجودات ، ولا ينقسم بانقسام الموجودات وينقسم بانقسام المعلومات . وهو لا موجود ولا معدوم ، ولا هو العالم وهو العالم . وهو غير ولا هو غير فإن العالم قد كان معدوم العين وهذا على حاله لا يتصف بوجود ولا عدم ، لكن العلم القديم يتعلّق بما يتضمنه هذا الشيء الثالث المجمل من التفصيل . . . هذا الشيء الثالث الذي نحن بسبيله لا يقدر أحد أن يقف على حقيقة عبارته ، لكن نوميء إليه بضرب من التشبيه والتمثيل ، وبهذا يفصل عن الحق الذي لا يدخل تحت المثال إلّا من جهة الفعل ، لا أنه ينشأ عن حقيقته . . . نسبة هذا الشيء الذي لا يحدّ ولا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم ، إلى العالم كنسبة الخشبة إلى الكرسي والتابوت والمنبر والمحمل ، أو الفضة إلى الأواني والآلات التي تُصاغ منها الكمّحلة والقرط والخاتم ، فهذا تعرف تلك الحقيقة . فخذ هذه النسبة ، ولا

(٣٣) هذه الأوصاف يكثر أبو العلا عفيفي من إلصاقها بفكر ابن عربي كما أشرنا قبل ذلك .

تتخيل النقص فيه كما تتخيل النقص في الخشبة بانفصال المحبرة عنها» (٣٤) .

إن هذه الحقيقة التي مثل لها ابن عربي تمثيلاً مادياً تشير إلى الوسيط المعقول الذي يتوسط بين الله والعالم . وهذا الوسيط ليس وسيطاً حسيّاً ، إنه هو الألوهة نفسها ، أو الألوهة كما تتجلى في صفة العلم . وليس العلم - عند ابن عربي - صفة زائدة ، بل هو نسبة هي عين الله . وهذه الحقيقة - من جهة أخرى - هي العالم ؛ ولذلك يصح وصفها بالقدم وبالحدوث ، وبالعدم والوجود . إن حقيقة الحقائق بكل ما تتصف به من صفات متعارضة تتحد بالألوهة بمعناها الجمعي ، ولا تقتصر على صفة العلم ؛ فالعلم - من حيث هو نسبة - يمكن إدراجه في حقيقة الحقائق باعتباره أحد حقائقها أو نسبة من نسبها . والعلم - من جانب آخر - يتضمن الكليات التي تحتوي الألوهة والعالم معاً إلى جانب حقيقة الحقائق الكلية . إن العلاقة بين الألوهة وحقيقة الحقائق ، وبينها وبين العلم من جهة أخرى هي علاقة تطابق في حقيقتها ، وإن أمكن - ذهنياً - التفرقة بين هذه المستويات .

وحين يتعرض ابن عربي لرسم جدول الحضرة الإلهية في كتابه « إنشاء الدوائر » يصف العلاقة بين هذا الجدول وبين دائرة حقائق الحقائق بقوله : « وبدأنا به (يعني جدول الحضرة الإلهية) في الموجودات إذ هو الأول الذي لا أولية له ، والأشياء كلها معدومة ؛ ولهذا جعلناه على أثر الشكل الهولاني ومعه لما كان مقارناً لها في الأزل من غير أن يكون لها وجود في عينها ، لكنها معلومة له سبحانه ، يعلمها بحقيقة من حقائقها فهو يعلمها بها لا بغيرها إذ هي الشاملة لكل وكان الحق أزلاً لها ظاهراً وهي له باطن ، إذ هي صفة العلم وليس العلم بشيء غيرها» (٣٥) . وإذا كانت حقيقة الحقائق تقارن الألوهة من الناحيتين الوجودية - لأنها تنتمي لنفس المرتبة الوسيطة بين الوجود المطلق والوجود المضاف - والمعرفية - من حيث أن كلاً منها يمثل موضوع العلم الإلهي ومحتواه - فكلاهما - بالضرورة - متضمن في الآخر . وكل ما تتصف به إحدى الحقيقتين يمكن أن تتصف به الأخرى ، إذ هما - في الواقع - مرتبتان لحقيقة واحدة . ولذلك

(٣٤) إنشاء الدوائر / ١٧ - ١٩

(٣٥) إنشاء الدوائر / ٣١

لا ندهش حين يصف ابن عربي حقيقة الحقائق بأنها « الدائرة المحيطة بالموجودات على الإطلاق من غير تقييد . وهي الحاوية على جميع الحقائق المعلومة الموجودة والمعدومة واللامعدومة . وفيها الحياة المعقولة التي هي في القديم قديمة وفي المحدث حادثة . وفيها العلمية والإرادية » (٣٦) .

يمكن لنا القول - إذن - إن حقيقة الحقائق هذه ، وإن توحدت بالعلم الالهي ، فهي أشمل من صفة العلم ذاتها ، إذ العلم نسبة من نِسبها . إنها تتسع لتشمل الحياة والإرادة . إن تعلق العلم الإلهي بموضوعه - وهو الذات الالهية - هو عين تعلقه بحقيقة الحقائق ، هو عين تعلقه بالعالم (٣٧) . تعددت التعلقات والمتعلقات واحد ، وتكثرت النسب والحقيقة ذاتها واحدة . وإذا كان ابن عربي لا يصف هذه الحقائق بالوجود ولا بالعدم ، ويضعها في مرتبة وسطى بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف ، فإنه - من جانب آخر - حين يتحدث عن مراتب الموجودات من حيث الروحانية والتجسد ، أي من حيث قابليتها للتحييز من عدمه ، يضع هذه الحقائق في المرتبة الرابعة : وهي الموجودات التي لا تقبل التحييز بذاتها ولكن تقبله بالتبعية ولا تقوم بنفسها ولكن تحلّ في غيرها « وهي الأعراض كالسواد والبياض وأشباه ذلك . ومنها موجودات النسب ، وهي ما يحدث بين هذه الذوات التي ذكرناها (يقصد الأقسام الثلاثة للموجودات وهي : الوجود المطلق الذي لا تدرك ماهيته وهو الله ، والثاني الموجود المجرد عن المادة وهي العقول الروحانية القابلة للتشكيل ، والتصوير ، وهي الملائكة والجن ، والثالث الموجود الذي يقبل التحييز والمكان وهي الأجرام والأجسام والجواهر الأفراد عند الأشعرين) وبين الأعراض كالأين والكيف والزمان والعدد والمقدار والإضافة والوضع وأن يفعل وأن يفعل . وكل واحد من هذه الموجودات ينقسم في نفسه إلى أشياء كثيرة » (٣٨) .

وحقيقة الحقائق بتوسطها بين الله والعالم ، بين المطلق والمقيد ، وبين التحييز واللاتحييز ، يعتبرها ابن عربي الغيب الحقيقي بين عالمي الغيب والشهادة ، فهي

(٣٦) إنشاء الدوائر ٢٤١ وأنظر أيضاً الفتوحات ١ / ١١٩ حيث يضع ابن عربي القدرة والسمع ضمن حقيقة الحقائق .

(٣٧) انظر : أبو العلا عفيفي : مقدمة فصوص الحكم / ٣٠ .

(٣٨) إنشاء الدوائر / ٢٠ - ٢١ وأنظر أيضاً الفتوحات ٢ / ٤٥٤ .

معقولة غير مشهودة في ذاتها ، وإن كانت يمكن أن تشهد فيما تتحيز فيه من الأشياء . وإذا كانت هذه الحقيقة هي الحاكمة على الوجود كله على أساس أنها تصدق على الله كما تصدق على العالم ، فهي من هذه الوجهة خروج من الغيب إلى الشهادة حال تحيزها في العالم . ولكنها تعود - من جديد - إلى عالم الغيب ، وذلك على أساس عدم بقاء الأعراض زمانين متتالين . ومعنى ذلك أن حقيقة الحقائق دائمة الحركة بين الظهور والاختفاء ، وذلك لأن العالم - في نظر ابن عربي - ليس مشروعا تم وانتهى ، ولكنه في حالة تحلق دائمة مستمرة ، هي الخلق الجديد ، الناتج عن دوام التجليات الإلهية . ولذلك يطلق ابن عربي على حقيقة الحقائق اسم « الأعراض الكونية » : « هذه الأمور التي خرجت من الغيب إلى الشهادة ، ثم انتقلت إلى الغيب ، وهي الأعراض الكونية ، هل هي أمور عينية ، أو هي أحوال لا تتصف بالعدم ولا بالوجود ، ولكن تعقل فهي نسب ١٩ وهي من الأسرار التي حار الخلق فيها فلإنها ليست هي الله ، ولا لها وجود عيني فتكون من العالم ، أو تكون مما سوى الله ، فهي حقائق معقولة إذا نسبناها إلى الله عز وجل قبلها ولم تستحل عليه . وإذا نسبناها إلى العالم قبلها ولم تستحل عليه . ثم إنها تنقسم إلى قسمين في حق الله ، فمنها ما يستحيل نسبته إلى الله فلا تُنسب إليه ، ومنها ما لا يستحيل عليه فالذي لا يستحيل على الله يقبله العالم كله إلا نسبة الإطلاق ، فإن العالم لا يقبله . ونسبة التقييد يقبله العالم ولا يقبله الله . وهذه الحقائق المعقولة لها الإطلاق الذي لا يكون لسواها فيقبلها الحق والعالم ، وليست من الحق ولا من العالم ، ولا هي موجودة ولا يمكن أن ينكر العقل [العلم] بها . فمن هنا وقعت الحيرة ، وعظم الخطب ، واقترب الناس ، وحارت الحيرات . فلا يعلم ذلك إلا مَنْ أطلعه الله على ذلك . وذلك هو الغيب الصحيح الذي لا يوجد منه شيء فيكون شهادة ، ولا ينتقل إليه بعد الشهادة . وما هو محال فيكون عدماً محضاً . ولا هو واجب الوجود فيكون وجوده محضاً ، ولا هو ممكن يستوي طرفاه بين الوجود والعدم . وما هو غير معلوم ، بل هو معقول معلوم فلا يعرف له حد ، ولا هو عابد ولا معبود . وكان إطلاق الغيب عليه أولى من إطلاق الشهادة لكونه لا عين له يجوز أن تشهد وقتاً ما ، فهذا هو الغيب الذي انفرد الحق به سبحانه » (٣٩) .

(٣٩) الفترحات ٣ / ٧٩ وكلمة « العلم » في الأصل « العالم » وهو خطأ واضح .

إن الربط بين حقيقة الحقائق الكلية والغيب المطلق من جهة، والربط بينها وبين النسب من جهة أخرى يؤكد أن حقيقة الحقائق تتوحد بالأسماء الإلهية التي تمثل في مجموعها الألوهة. إن لحقيقة الحقائق الإطلاق على العموم، ومن هذه الزاوية تتوحد بالألوهة وتُنسب إلى الحق وتصحّ عليه كما تُنسب إلى العالم وتصحّ عليه. وصفة التقييد هي الصفة أو النسبة التي يقبلها العالم من حقيقة الحقائق وتصحّ عليه ولا يقبلها الحق ولا تصحّ عليه. وفي مقابلة التقييد، فإن صفة الإطلاق لا يقبلها العالم ويقبلها الحق. وبعبارة عن هذه الثنائية - الإطلاق والتقييد - يشترك الحق والعالم في كل النسب الأخرى التي تتضمنها حقيقة الحقائق. وهذا التصور لحقيقة الحقائق لا يبعد كثيراً عن تصور الألوهة على أساس أنها علاقة أولية ثنائية هي الاستغناء من جانب الذات الإلهية والافتقار من جانب العالم. أما كافة العلاقات والنسب أو الأسماء الإلهية فهي تمثل علاقات مشتركة بين الذات والعالم.

وبما يؤكد هذا الربط والتوحيد بين الألوهة وحقيقة الحقائق أن ابن عربي يجعل حقائق هذه الحقيقة هي المتجلية على قلوب العارفين. ومعنى ذلك أن لها وظيفة معرفية إلى جانب وظيفتها الوجودية. وهاتان الوظيفتان - الوجودية والمعرفية - تنطبقان تماماً على الأسماء الإلهية التي تتجلى أيضاً على قلوب العارفين فتمنحها المعرفة حسب طبيعة الاسم المتجلي. وهكذا تتوحد الصفات والأسماء الإلهية وجودياً ومعرفياً بحقيقة الحقائق لأن «الحق يتجلى لعباده على ما شاء من صفاته. ولهذا السبب ينكره قوم في الدار الآخرة، لأنه تعالى تجلّى لهم في غير الصورة والصفة التي عرفوها فيه... فيتجلى للعارفين على قلوبهم وعلى ذواتهم في الآخرة عموماً. فهذا وجه من وجوه الشبه. وعلى التحقيق الذي لا خفاء به عندنا أن حقائقها (يعني حقائق حقيقة الحقائق) هي المتجلية للصنفين في الدارين لكن عقل أو فهم»^(٤٠).

هذا التصور لحقيقة الحقائق بمركزها الوجودي الوسيط بين الله والعالم من جهة، ومركزها المعرفي الوسيط بين الله والإنسان من جهة أخرى، يجعل ابن عربي قادراً على أخذ آيات الصفات بظاهرها، على اعتبار أن هذه الصفات حقيقة في الذات الإلهية، كما أنها حقيقة في الذات الإنسانية. والتمييز بين الذاتين، لا بين الصفتين، هو أساس التفرقة. ومن ثم يرد على المؤولة - خاصة المعتزلة -

(٤٠) الفترحات ١ / ٧٧.

منكراً عليهم تأويلاتهم على أساس أنهم تحاشوا التشبيه بالأجسام، فوقعوا في التشبيه بالمعاني، خاصة في آية الاستواء حين فسّروا الاستواء بأنه الاستيلاء^(٤١).

إن الفارق بين الألوهة وحقيقة الحقائق هو فارق اعتباري لا حقيقي. وإذا صحّ ما افترضناه من أن مفهوم الألوهة عند ابن عربي يمكن أن يتساوى مع مفهوم العلة الفاعلة عند الفلاسفة، فإن مفهوم حقيقة الحقائق يمكن أن يساوي مفهوم العلة الهيولانية، وابن عربي نفسه يطلق على حقيقة الحقائق أسماء مثل الهيولى الكل أو المادة الأولى أو جنس الأجناس كما أشرنا من قبل. فهي الهيولى «التي أوجد الحق من مادتها الموجودات العلويات والسفليات، فهي الأم الجامعة لجميع الموجودات. وهي معقولة في الذهن غير موجودة في العين وهو أن تكون لها صورة ذاتية، لكنها في الموجودات حقيقة من غير تبعض ولا زيادة ولا نقص. فوجودها عن بروز أعيان الموجودات قديمها وحديثها. ولولا أعيان الموجودات ما عقلناها. ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات، فوجودها موقوف على وجود الأشخاص، والعلم بالأشخاص تفصيلاً موقوف على العلم بها»^(٤٢).

والألوهة وحقيقة الحقائق — معاً — شرطان أساسيان لظهور العالم. ويفضّل ابن عربي اعتبارهما شرطاً على اعتبارهما علة، على أساس أن العلة تستلزم العلول، بينما الشرط قد يوجد ولا يوجد ما هو شرط له، وعلى العكس لا يوجد الشروط إلّا بوجود شرطه المسبب^(٤٣) واعتبارهما شرطاً يمكن ابن عربي من الحفاظ على نوع من الوجود المستقل — العقلي على الأقل — لكل من الألوهة وحقيقة الحقائق. أمّا ظهورهما العيني الحسي — أي ظهور أحكامها — فهو مرتبط بظهور العالم من الوجود العلمي إلى الوجود الحسي «ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية»^(٤٤).

إن حقيقة الحقائق كما تتحد بالألوهة وجودياً ومعرفياً، تمثل وسيطاً بين الله والعالم من جهة، وبين الله والإنسان من جهة أخرى. والوجود الذي يضيفه ابن عربي على حقيقة الحقائق هو وجود ذهني معقول لا عياني محسوس، وهو نفس

(٤١) الفتوحات ١ / ٦٨١.

(٤٢) إنشاء الدوائر / ٢٤ — ٢٦.

(٤٣) أنظر أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية لابن عربي / ٣٤.

(٤٤) فصوص الحكم / ٥٥.

الوجود الذي يضيفه على الألوهة ويضيفه على الخيال أو البرزخ. وهذه المرتبة الوجودية المعقولة — عند ابن عربي — إحدى مراتب الوجود، وهي مرتبة هامة لا تقل عن مرتبة الوجود الحسي، الأمر الذي يعطي لهذه الوسائط — في فكر ابن عربي — قدراً من الاستقلالية والتمايز يقف عائناً دون وحدة الوجود بالمعنى الفلسفي المعاصر.

العماء أو الأعيان الثابتة في العدم..

يمثل العماء أحد مراتب التمثل الخيالي، وهي المرتبة التي يطلق عليها ابن عربي اسم «الخيال المطلق». وهو موجود ناتج عن النفس الإلهي للتنفيس عن كرب الوحدة المطلقة، ورغبة الذات الإلهية في الظهور في صور غيرية. لقد أحب الواحد أن يرى نفسه في صورة غيرية يتجلى فيها ويرى فيها نفسه. ومع الحب والعشق يوجد انضيق الذي يسعى للتنفيس عن نفسه، فيخرج النفس مكوناً العماء. وإذا كان العماء تنفيساً عن العشق الذي هو شدة الحب، فهو خيال منفصل لأنه ناتج عن تخيل، إذ لا يصح الحب — عند ابن عربي — إلا مع التخيّل والتصور^(٤٥). وحين أحب الواحد أن يرى نفسه في صورة غيرية، تخيل الصورة. وحين تنفّس للتفريج عن العشق خرج النفس على شكل الصورة التي تخيلها. وعلى ذلك فالعماء — النفس — خيال منفصل لأنه ناتج عن تخيل، وهو الخيال المطلق «إن حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء الذي هو أول ظرف قبل كينونة الحق... ففتح الله تعالى في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم. ألا إن ذلك العماء هو الخيال المحقق. ألا تراه يقبل صور الكائنات كلها، ويصور ما ليس بكائن، هذا لاتساعه، فهو عين العماء لا غيره. وفيه ظهرت جميع الموجودات. وهو المعبر عنه بظاهر الحق في قوله — هو الأول والآخر والظاهر والباطن — ولهذا في الخيال المتصل يتخيّل مَنْ لا معرفة له بما ينبغي لجلال الله بتصوره. فإذا تحكم عليه الخيال المتصل فما ظنك بالخيال المطلق الذي هو كينونة الحق فيه، وهو العماء. فمن تلك القوة ضبطه الخيال المتصل... وهو من بعض وجود الخيال المطلق الذي هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة»^(٤٦).

العماء — إذن — يمكن أن يتساوى مع العلة الصورية عند الفلاسفة باعتبارها التمثل الأول في صورة غير محدودة، صورة بالمعنى الروحي إذا صحّ هذا التعبير، هي أصل كل الصور في العالم. وهي — في نفس الوقت — تتضمن كل صور

(٤٥) أنظر الفتوحات ٢ / ٣٢٩.

(٤٦) الفتوحات ٢ / ٣١٠ وانظر محمود قاسم: الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي / ٧.

الموجودات الروحية والحسية في العالم. هذا هو وضعها أو مرتبتها الوجودية. أما مرتبتها المعرفية فهي تمثل الأصل الذي يستمد منه الخيال المتصل الإنساني. وقد توهم هذه المرتبة من التمثيل الإلهي بأسبقية مرتبة الألوهة وحقيقة الحقائق في الزمان. ولكن ابن عربي - كما أشرنا - يعتبر الزمان - وكذلك الأزل - أموراً اعتبارية لا حقيقية. ومن جهة أخرى يمكن أن يُسمى هذا العماء - أيضاً - بالهباء أو الهيولى الكل. وإذا كان الهباء يمثل المرتبة الرابعة في الموجودات الروحية - موجودات المجموعة الثانية - كما سنرى، فالتفرقة عند ابن عربي تظل تفرقة اعتبارية لا وجودية حقيقية. وهذا الربط بين العماء والهيولى الكل - التي هي حقيقة الحقائق كما أشرنا قبل ذلك - ينفي أي أسبقية لمرتبة على مرتبة، ويؤكد أن هذه المستويات جميعها مراتب مختلفة تؤدي وظائف متعددة لحقيقة واحدة.

إن العماء ليس إلا التجلي المقدس للذات الإلهية حين أحبت أن تُعرف. وهنا يركز ابن عربي إلى حديث قدسي هام جداً عند المتصوفة: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف»، وعن هذا الحب ينتج الشوق. وهنا يلجأ ابن عربي إلى التصوير الحسي لإبراز المعنى الذي يريده. وعلينا أن نحذر - مرة أخرى - هذا المزلق الذي قد يقودنا إلى مادية يرفضها ابن عربي نفسه «وكان أصل ذلك حكم الحب. والحب له الحركة في المحب. والنفس حركة شوقية لمن تعشق به وتعلق. له في ذلك التنفس لذة. وقد قال تعالى: كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف، فهذا الحب وقع التنفس، فظهر النفس، فكان العماء. فلهذا أوقع عليه اسم العماء الشارح، لأن العماء هو السحاب يتولد من الأبخرة وهي نفس العناصر لما فيه من حكم الحرارة فلهذا الالتفات سماه عماء. ثم نفى عنه الهواء الذي يحيط به كما يحيط بجسم السحاب ويصرفه الهواء حيث شاء، فنفى أن يكون هذا العماء يتحكم فيه غيره، إذ هو أقرب الموجودات إلى الله الكائن عن نفسه... فهذا العماء هو الحق المخلوق به كل شيء، وسمي الحق لأنه عين النفس، والنفس باطن في المتنفس. هكذا يعقل، فالنفس له حكم الباطن، فإذا ظهر له حكم الظاهر فهو الأول في الباطن والآخر في الظاهر، وهو بكل شيء عليم، فإنه فيه ظهر كل شيء مُسمى من معدوم يمكن وجود عينه، ومن معدوم يوجد عينه... فلهذا قلنا في الأشخاص أنها مخلوقة من وجود لا من عدم، فإن الأصل على هذا كان وهو العماء عن النفس وهو وجود وهو عين الحق المخلوق به» (٤٧).

إن العماء هو باطن الألوهة الذي تحول إلى ظاهر يتضمن كل صور الموجودات من أعلاها إلى أدناها. وهو أيضاً الحق المخلوق به — وهذا أحد الأسماء التي أطلقها ابن عربي على حقيقة الحقائق — ومن ثم فهو يتحد بحقيقة الحقائق. إنه — العماء — بمثابة التعيين الأول الظاهر للعلم الإلهي الباطن. وهو تعين معقول غير محسوس، وتعين مرتبة تنفي أي كثرة أو تدرج زمني «كان الله ولا شيء معه. ثم أدرج فيه: وهو الآن على ما عليه كان. لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة لم يكن عليها، بل كان موصوفاً لنفسه ومسمى قبل خلقه بالأسماء الذي يدعونه بها خلقه. فلما أراد وجود العالم، وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تمثيل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية انفعل عنها حقيقة تسمى الهباء. هي بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور. وهذا أول موجود في العالم. وقد ذكره علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وسهل بن عبد الله رحمه الله، وغيرهما من أهل التحقيق، أهل الكشف والوجود. ثم إنه سبحانه تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء ويسمونه أصحاب الأفكار الهيولي الكل، والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية، فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده، كما تقبل زوايا البيت نور السراج. وعلى حد قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقوله» (٤٨).

ورغم التوحيد الذي نلمسه بين العماء والألوهة من جهة، وبينه وبين حقيقة الحقائق من جهة أخرى، فإن ثم خلافاً وظيفياً — إن صحَّ التعبير — بين العماء وبين هاتين الحقيقتين. ويعتمد ابن عربي في تحديد هذه الوظيفة على حديث نبوي فحواه أن الرسول ﷺ «سئل: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال: كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء. وتتحدد وظيفة العماء — بناءً على ذلك — على أساس أنه مستوى الاسم الإلهي «الرب» الذي دار حوله سؤال السائل. واسم الرب يتطلب المربوب، أي يتطلب الوجود الفعلي للعالم. وإذا كان اسم الله — كما أشرنا — يمثل الاسم الجامع المعبر عن الألوهة في جميعيتها، فإنه لا يتطلب — بالضرورة — وجود العالم ولا يتعلق بالكون. واسم الرب — من جانب آخر — هو «مستوى اسم الرب كما كان العرش مستوى اسم الرحمن. والعماء هو أول الأينيات، ومنه ظهرت الظروف المكانية والراتب فيمن لم يقبل المكان وقبل المكانة. ومنه ظهرت المحال القابلة للمعاني الجسمانية حساً وخيالاً. وهو موجود

شريف الحق معناه. وهو الحق المخلوق به كل موجود سوى الله. وهو المعنى الذي ثبتت فيه واستقرت أعيان الممكنات، ويقبل حقيقة الأين وظرفية المكان ورتبة المكانة واسم المحل. ومن عالم الأرض إلى هذا العاء ليس فيها من أسماء الله سوى أسماء الأفعال خاصة، ليس لغيرها أثر من كون ما بينهما من العالم المعقول والمحسوس» (٤٩).

العاء - في ظل هذا التصور - هو مستوى اسم الرب. وهو موجود معنوي لا حسي يمثل التعين الأول للآلوهة - وحقيقة الحقائق - في الأين والظرفية. إنها تمثل ساحة الخلاء الذي ظهرت فيه الأفعال الإلهية متوجهة على إيجاد أعيان الممكنات التي تتمتع بوجود ذهني في هذا العاء، وهي الحالة التي يسميها ابن عربي حالة الثبوت أو «الأعيان الثابتة» وعلى ذلك فالعاء «هو أول كثيف نوراني ظهر. فلما تميز عمن ظهر عنه، وليس غيره، وجعله تعالى ظرفاً له - لأنه لا يكون ظرفاً له إلا عينه - فظهر حكم الخلاء لظهور هذا النفس. ولولا ذلك ما قلنا خلاء» (٥٠).

العاء - إذن - هو النفس الإلهي الناتج عن الحركة الشوقية التي أساسها الحب للانكشاف والظهور. إنه باطن الآلوهة، أو الأول - كما يقول ابن عربي - في البطون. وهو من جانب آخر الآخر في الظهور. وإذا كان النفس ليس إلا عين المتنفس، فإن العاء هو الله. وعلينا أن نحذر أي تصور للانقسام أو الانفصال، فقد تم ذلك بضرب تجلٍ من تجليات التنزيه كما يقول ابن عربي نفسه. إنه تجلٍ شوقي للظهور من حالة البطون الخفي أساسه المحبة والعشق. والتسميات التي يطلقها ابن عربي على هذا العاء تؤكد أنه مستوى من مستويات الوسيط الذي نتحدث عنه، وهو الخيال المطلق أو برزخ البرازخ. لكن هذا العاء الوسيط اختلف اسمه لاختلاف الدور الذي يقوم به.

وإذا كانت الآلوهة وحقيقة الحقائق تمثلان وسائط ذهنية معقولة بين الوجود والعدم، والإطلاق والتقيّد، والقدم والحدوث وكل الثنائيات الفاصلة بين الذات الإلهية والعالم، فإن العاء - بدوره - يمثل وسيطاً وجودياً بين حالتي الوجود والعدم، أو الوجود المطلق والوجود المضاف المقيد. وإذا كان العاء كما أشرنا -

(٤٩) الفتوحات ٢ / ٢٨٣.

(٥٠) السابق ٢ / ١٥٠.

يتحد بمفهوم الخلاء ، أو عنه ظهر الخلاء ، فإن هذا الخلاء ليس فراغاً خالياً ، بل هو ظل الوجود الحق الذي يتضمن كل موجودات العالم من أعلاها إلى أدناها وجوداً عقلياً محضاً هو ما يطلق عليه ابن عربي « الأعيان الثابتة » . والوجود الحسي لمثل هذه الأعيان يمثل مرتبة ثالثة يمكن أن يطلق عليها « ظل ظل الوجود » . ومعنى ذلك أننا بازاء ثلاثة مستويات أولها هو الوجود الحق المطلق ، ووسطها هو ظل الوجود الحق ، وهو العماء أو الأعيان الثابتة المعقولة ، وثالثها هو الوجود الحق الظاهر .

وتتحد الأعيان الثابتة - من حيث موقعها الوجودي الوسيط - بكل الوسائط التي حللناها قبل ذلك وهي الألوهة وحقيقة الحقائق ، كما أنها - من جانب آخر - توجد وجوداً ذهنياً معقولاً في هذا العماء الأيني الظرفي المعقول . إن الوجود الباطن للأسماء الإلهية في الذات هو وجود علمي لا عيني . إنه وجود في الذات في مرحلة الأحدية المطلقة . ووجود الأعيان الثابتة في الأزل يقابل الوجود الذاتي للحق . ولكن هذه المقابلة لا تعني الاثنيية ، إذ أنه وجود في العلم الإلهي الأزلي . وهي من هذا الجانب تتوحد بحقيقة الحقائق . والفارق بين هذه الأعيان الثابتة وبين الألوهة وحقيقة الحقائق أنها تتمتع بوجود نسبي ، بينما لا يمكن أن توصف هاتان الحقيقتان بوجود أو عدم . والوجود الذي تتمتع به هذه الأعيان الثابتة وجود معقول في حيز معقول هو العماء . وهذا الوجود النسبي هو الوسيط الذي يتوسط ثنائية الوجود والعدم .

إن المعضلة - كما يطرحها ابن عربي - في أماكن كثيرة من كتاباته هي معضلة الانفصال الكامل والتمايز التام بين الوجود والعدم . والسؤال الذي يحاول الإجابة عليه - كما حاول الكثيرون غيره - هو : كيف تأقّل للعدم المحض أن يقبل الوجود ؟ ولما كان العدم المحض - عند ابن عربي - هو المحال ، فقد كان لا بدّ له أن يتجاوز إطار هذه الثنائية عن طريق خلق وسيط بين العدم والوجود . هذا الوسيط - مثل كل الوسائط - له جانبان : وجه إلى العدم ، ووجه إلى الوجود ، وهو يقابل الجانبين بذاته ، فيفصل بينهما ويوحد في نفس الوقت . هذا الوسيط هو الأعيان الثابتة الموجودة في العماء . وهي - في ذاتها - معدومة من حيث الوجه الذي به تقابل العدم . ولكنها - من جانب آخر - لها وجود من حيث الوجه الذي

تقابل به الوجود المطلق . ثم هي تنتقل من هذه الحالة الوسطية إلى حالة الوجود الحسي بتجلي ثان غير التجلي الذي انتقلت به من حالة العدم الكامل إلى الوجود الوسطي « البدء افتتاح وجود الممكنات على التالي والتابع ؛ لكون هذه الذات الموجدة له اقتضت ذلك من غير تقييد بزمان ، إذ الزمان من جملة الممكنات الجسمية ، فلا يعقل إلّا ارتباط ممكن بواجب بذاته . فكان في مقابلة وجود الحق أعيان ثابتة موصوفة بالعدم أزلاً ، وهو الكون الذي لا شيء مع الله فيه ، إلّا أن وجوده أفاض على هذه الأعيان على حسب ما اقتضته استعداداتها ، فتكوّنت لأعيانها لا له من غير يَبْتَنِيَّة تعقل أو تنوهم ، وقعت في تصورها الحيرة من الطريقين : من طريق الكشف ومن طريق الدليل الفكري . والنطق عما يشهده الكشف بإيضاح ذلك يتعذر ، فإن الأمر غير متخيل فلا يقال ، ولا يدخل في قوالب الألفاظ بأوضح مما ذكرناه »^(٥١) .

ويمكن القول بأن هذه الأعيان تمثل حالة الإمكان بين الواجب الوجود لذاته وبين الواجب العدم لذاته ، أو المحال . وإذا كان ابن عربي يعتمد في تصوره للأعيان الثابتة على مفهوم المعتزلة للشيء المعلوم^(٥٢) ، فثم فارق أساسي بين المفهومين ، وبين مفهوم ابن عربي لهذه الأعيان ومفهوم « الإمكان » عند الفلاسفة . الممكن - عند المعتزلة وعند الفلاسفة - قابل للحالتين : حالة الوجود وحالة العدم ، ووجوده صفة طارئة عليه من وجود آخر هو الوجود الواجب . أمّا الأعيان الثابتة عند ابن عربي فوجودها الحسي نابع من استعدادها الذاتي للوجود . إنها - في فكر ابن عربي - ليست قوالب سلبية محضة ، بل لها جانب إيجابي يتمثل في استعدادها لسماع الأمر الإلهي وإجابته بالظهور . ومعنى ذلك أنها تمتلك قدرة على سماع الأمر التكويني ، وقدرة على الاستجابة لهذا الأمر بطبيعتها الذاتية . وهذا هو الذي يميز مفهوم « الأعيان الثابتة » عن مفهوم « الممكنات » عند الفلاسفة خلافاً لما ذهب إليه أبو العلا عفيفي من التوحيد بين المفهومين^(٥٣) .

ويمكن لنا التمييز - مع ابن عربي - بين مرحلتين من مراحل تطور هذه

(٥١) الفتوحات ٥٥ / ٢ .

(٥٢) انظر الفتوحات ٢١١ / ٤ .

(٥٣) أنظر : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي / ٢١٣ .

الأعيان : المرحلة الأولى هي مرحلة انتقالها من عدمها الأزلي إلى وجودها الشيء كأعيان ثابتة . والمرحلة الثانية هي انتقالها من حالة الثبوت إلى حالة الوجود الحسي الظاهر المدرك . وليس هذا التمييز بين المرحلتين إلا نفس التمييز الذي لاحظناه في تحليلنا للآلوهة ولحقيقة الحقائق في جانبيهما الباطن والظاهر . إن الوجود الباطن للأسماء الإلهية أو للآلوهة في الذات هو وجود علمي لا عيني . إنه وجود في الذات في مرحلة الأحدية المطلقة التي لا تكثر فيها بأي حال من الأحوال . ويمثل ظهورها في أعيان صور الموجودات ، أو ظهور أحكامها ، المرحلة التالية المتميزة - معروفاً لا وجودياً - عن المرحلة الأولى . ونفس التمييز لمسهنا في حقيقة الحقائق من حيث إنها محتوى العالم الإلهي وأداته ، ومن حيث ظهورها وتميزها في الأمور الحسية . ونفس الأمر نجده في الأعيان الثابتة ، من أنها «موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي ، وأنها هي الحق لا غيره، وأن ظهورها على مسرح الوجود معناه ظهور الذات الإلهية في مجالي الوجود الخارجي حسبها تقتضيه طبيعة تلك الأعيان»^(٥٤) .

وإذا كان تعبير ابن عربي عن هذه الأعيان يُتسم - أحياناً - بدرجة من التجسيد « لدرجة أنه يخلع عليها وجوداً مستقلاً وتجسيداً يجاوز ما يريده »^(٥٥) ، فيجب علينا أن نفهم ذلك في ضوء تحذير ابن عربي الدائم من الاستسلام لما تعطيه طبيعة اللغة من قوة في أصل وضعها . إن الوجود المستقل لهذه الأعيان - من حيث هي أعيان - وجود ذهني معقول ، أو وجود خيالي بين الوجود والعدم . هي ظل الوجود ، وظهورها الحسي الظاهر هو ظل ظل الوجود . وهذا ما يعبر عنه أحد شراح ابن عربي والمدافعين عنه بقوله : « إن حقائق المكوّنات وماهياتها عبارة عندهم عن الصور العلمية المسماة بالأعيان الثابتة ؛ لثبوتها في العلم ، وعدم براحتها عنه ، حيث أنها لم تشم من رائحة الوجود الخارجي ، فضلاً عن كونها موجودة . وبمجموع هذه الصور هو الحضرة العلمية وهي صور أسمائه تعالى وصفاته . ولو شمت هذه الأعيان من رائحة الوجود الخارجي لزم حدوثها . ويلزم منه حدوث العلم القديم . وهذه الحقائق هي المراتبي التي ظهر بها الوجود

(٥٤) انظر : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي / ٢١٤ .

(٥٥) أبو العلا عفيفي : الفلسفة الصوفية لابن عربي / ٥٠ .

الحق ، أو هو مرآتها وهي ظهرت به . . . وإنما قلنا أن ظل ظل الوجود هو الظاهر لا نفس الوجود ؛ لأن الوجود الحق في مرتبة أحديته الأزلية لا تعلق له بمظهر أصلاً . وظهوره إنما يكون باعتبار تجلياته على حسب شؤونه لا باعتبار ذاته ، فكان الظاهر ظله لا هو في هذه المرتبة الواحدية . وإلى هذه الإشارة بقوله : ﴿ ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ﴾ أي ظل الوجود على الأعيان ﴿ ولو شاء لجعله ساكناً ﴾ فحصل لهذه الأعيان - بهذا الامتداد - الوجود العلمي ، فكانت صور أسمائه تعالى وصفاته . فهي بباطنها وجود حق ، وبظواهرها خلق ، فهي الحق الخلق عندهم . ثم إن هذه الحقائق التي امتد عليها ظل الوجود العلمي سألت بلسان حاملها - الذي هو أعظم من سؤال المقال - من حضرة الواجب تعالى ظهور آثارها وكمالاتها الخارجية ، وذلك عند استعدادها وقبولها لذلك ، فرحمها الواجب تعالى ، فتجلى إليها بما سألته فأفاض عليها من خزانة جوده ، فألبست آثارها حللَ الوجود الخارجي . فكان هذا المكوّن العيني والحسي ظل هذه الأعيان حقائق المكونات وماهيتها . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ إنما أمرنا بشيء إذا أردناه أن نقول له كنْ فيكون ﴾ فالشيء المأمور والمخاطب بقول « كنْ » هو هذه الأعيان . وهذه المظاهر الحسية ظلالتها . . . وإذا تقرر هذا ، وعلمت أن حقائق الأشياء وماهياتها صور مخزونة في العلم الإلهي ، وأنها ما شمت من رائحة الوجود الخارجي ، وأن هذا المكوّن الموجود ظلها وأثرها ، فكون المكوّن عندهم محضاً معناه أنه راجع من هذه الحيشة إلى العدم لانعدام حقائقه في الخارج ، والراجع إلى العدم عدم . نعم هو باعتبار أن وراء الوجود - حيث ظهر هنا المكوّن به - موجود قطعاً لظهوره بظل الوجود الذي انطبع هو به . فالممكنات موجودة باعتبار ظهورها في الوجود معدومة من أنفسها ، فلها الوجود المستعار» (٥٦) .

إن المظاهر الموجودة في العالم الحسي - فيما يرى العطار - هي ظل لحقائق وماهيات موجودة في العلم الإلهي . وهذه الحقائق والماهيات - بدورها - صور تتمتع بوجود عقلي ذهني من حيث وجودها في العلم الإلهي . وهذه الحقائق - من حيث تتمتع بالوجود من حيث نسبتها للعلم الإلهي ، وتتمتع بالعدم من حيث عدم وجود مظاهرها وصورها الحسية . وقد استفادت هذه الحقائق وجودها

العلمي في مرحلة الفيض الأقدس حيث تجلّى الحق في نفسه لنفسه . وهي مرحلة امتداد الظل الوجودي العلمي على هذه الحقائق أو الأعيان الثابتة فيتعلق بها العلم الإلهي . والعلم الإلهي في هذا الفيض أو التجليّ الأقدس هو علم الذات بنفسها ، وهو - في نفس الوقت - العلم بالأعيان الثابتة ؛ إذ هي ليست مغايرة للأسماء الإلهية . وذلك الامتداد الوجودي العلمي يلقي على هذه الأعيان من ظله فيهبها الوجود ، فهي - في هذا التجليّ - ظل الوجود . أمّا المرحلة الثانية أو التجليّ المقدس ، فهي خروج هذه الأعيان - بحكم استعدادها الذاتي - من العالم المعقول إلى العالم المحسوس دون أن تبارح العلم الإلهي بالطبع ، فهي مستقرة فيه كما هي . ويكون هذا الظهور المحسوس هو ظل ظل الوجود^(٥٧) .

ويعبر ابن عربي عن هذا التصور بأسلوب غامض بعض الشيء حين يقول في أول خطبة الفتوحات المكية : « الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه » ثم يشرح هذه العبارة بعد ذلك شرحاً لا يكشف كل غموضها ، وإنّ الملح إلى المراحل التي أشار إليها العطار في حديثه السابق . يقول : « وعدم العلم وجود ، فهو نسبة كون هذه الأشياء في هذه الخزائن محفوظة موجودة لله ثابتة لأعيانها غير موجودة لأنفسها [يعني خزائن الجود الإلهي المشار إليها - فيما يرى ابن عربي - بقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾] فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم . وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن هي موجودة عن عدم العلم وهو وجود . فإنّ شئت رجحت جانب كونها في الخزائن فتقول أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها للنعيم بها أو غير ذلك . وإنّ شئت قلت أوجد الأشياء عن عدم بعد أن تقف على حقيقة ما ذكرت ذلك »^(٥٨) .

الأعيان الثابتة إذن مرحلة وسطى بين الوجود الحق والوجود المضاف . وهي حين تنتقل من عدم المحض إلى الوجود في العلم الإلهي نتيجة للتجليّ الأقدس ينعدم عدمها ، أي توجد باعتبارها أعياناً . وفي هذا الوجود العلمي تكتسب نوعاً من الاستقلال الذاتي يتمثل في استعدادها للوجود الظاهر ، أي أنها في هذه

(٥٧) انظر : أبو العلاء عفيفي : الأعيان الثابتة / ٢١٧ .

(٥٨) الفتوحات ٢ / ٢٨١ .

المرحلة نكتسب شيئية لم تكن لها من قبل من حيث عدمها المطلق المتوهم . ومعنى ذلك أن الوجود المطلق أكسبها ظله ، فصارت قابلة ومستعدة للوجود العيني في عالم الظواهر . هذا هو جانبها السلبي ، أما جانبها الإيجابي فيتمثل في أن العلم الإلهي تعلق بها على ما هي عليه من استعداد للثبوت ، وذلك على أساس تصور ابن عربي - الذي سبقت الإشارة إليه - للعلم بأنه حقائق المعلوم على ما هو عليه المعلوم في نفسه موجوداً كان أم معدوماً . فالأعيان الثابتة - حال عدمها - هي التي أعطت للعلم الإلهي حقائقها ، فصار عالماً بها على حقيقتها التي هي عليها . وهكذا يتضح التطابق والتوحد بين الأعيان الثابتة وحقيقة الحقائق كما اتضح تطابقها مع الألوهة « فأعيان العالم محفوظون في خزائنه عنده . وخزائنه علمه ومختزنه نحن . فنحن أثبتنا له حكم الاختزان ؛ لأنه ما علمنا إلا منا ، فكان طريقاً وسطاً بين شيئية ثبوتنا وشيئية وجودنا . فإذا أراد أن ينقلنا إلى شيئية وجودنا أمرنا عليه فاكستينا الوجود منه ، فظهرنا بصورته في شيئية وجودنا . وصورته ما نحن عليه في شيئية ثبوتنا ، فإن علمه عين ذاته . وإنما سمي علماً لتعلقه بالمعلوم ، والتعلق عجة . فلو كان العدم وسطاً بين شيئية الثبوت وشيئية الوجود لكان إذا أراد إيجادنا مرّ بنا على العدم فاكستينا منه نفي شيئية الثبوت فلم نوجد لا في الثبوت ولا في الوجود ، فلذلك لم يكن لنا طريق إلا وجود الحق لنستفيد منه الوجود» (٥٩) .

ولا يجب أن نفهم من وسطية الوجود المطلق بين شيئية الثبوت وشيئية الوجود في النص السابق أي أسبقية لشيئية الثبوت على الوجود المطلق ؛ إذ الوجود الذي يعنيه ابن عربي هو الوجود العلمي للأعيان الثابتة في مرحلة الفيض الأقدس ، وهو الوجود الوسيط بين شيئية الثبوت وشيئية الوجود . والانتقال من شيئية الثبوت - أو الوجود العلمي - أو الظهور الحسي - يحتاج تجلياً آخر هو التجلي المقدس . إن هذه الانتقالات - من جانب آخر - يجب أن تفهم فهماً يتباعد بها عن أي تطور أو انتقال بالمعنى الزماني . إنها ليست مراحل من تطور الحق شبيهة بتطور المطلق عند هيجل كما يذهب أبو العلا عفيفي^(٦٠) ، بل هي تجليات في مراتب مختلفة يمكن -

(٥٩) الفتوحات ٤ / ١٠٨ ، وانظر أيضاً في التوحيد بين العماء وحقيقة الحقائق الفتوحات

ذهنياً - التمييز بينها ، وإن كانت في حقيقتها لا تتميز ولا تتعدد .

وإشارة ابن عربي في النص السابق إلى تعلق العلم بالمعلوم باعتباره علاقة حب يؤكد التوحد بين الأعيان الثابتة والعماء الناتج عن النفس الإلهي للتنفيس عن الشوق إلى الظهور . في هذا العماء وجدت الأعيان الثابتة باعتبارها حقائق العالم وأساسه . وإذا كان العماء - كما أشرنا - هو الخيال المطلق ، فمن الطبيعي أن يوحد ابن عربي - كذلك - بين الأعيان الثابتة والخيال المطلق أو برزخ البرازخ باعتبارها موجودات في مرتبة الخيال بحكم وسطيتهما الوجودية بين الذات الإلهية والعالم ، أو بين الوجود والعدم « وكذلك هي لأن لها وجوداً متخيلاً في الخيال . ولذلك يقول له الحق « كن » في الوجود العيني ، فيكون السامع لهذا الأمر الإلهي وجوداً عينياً يدركه الحس ، أي يتعلق به في الوجود المحسوس الحسي كما يتعلق به الخيال في الوجود الخيالي » (٦١) .

والأعيان الثابتة - أو العماء - إلى جانب وظيفتها البرزخية الوجودية ، لها أيضاً وظيفة معرفية . وتمثل هذه الوظيفة في أن الخيال المتصل الإنساني للعارف يستمد كثيراً من معارفه وعلومه من هذا الخيال المطلق ، فيعرف الأشياء على ما هي عليه في حال ثبوتها . ويستطيع - كذلك - أن يرى نفسه في حال ثبوتها في هذه الأعيان . واتصال العارف بهذا البرزخ أو الخيال المطلق يعني الاستمداد من بحر العلم الإلهي ، إذ الأعيان الثابتة ليست إلا صور حقائق العلم الإلهي كما أسلفنا . ومعنى ذلك أن العماء والأعيان الثابتة باعتبارها برزخاً أو وسيطاً تقوم بمهمة الفصل والتوحيد ، لا على المستوى الوجودي فحسب ، بل على المستوى المعرفي أيضاً « اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها : وهي الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه ؛ والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه ، وهو الذي لا يتقيد أصلاً ، وهو المحال ، وهو في مقابلة الوجود المطلق . فكانا على السواء حتى لو اتصفا بحكم لحكم الوزن عليهما . وما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل به يتميز كل واحد من الآخر ، وهو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر . وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم لو حكم الميزان عليه لكان على السواء في المقدرا من غير زيادة ولا

نقصان . وهذا هو البرزخ الأعلى ، وهو برزخ البرازخ ، له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم ، فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته . وهو المعلوم الثالث وفيه جميع الممكنات وهي لا تنتهى ، كما أنه كل واحد من المعلومين لا ينتهى . ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق . ومن هذا الوجه ينطلق عليها اسم الشيء الذي إذا أراد الحق إيجاده قال له كنْ ، وكنْ حرف وجودي ، فإنه لو أنه كائن ما قيل له كنْ . وهذه الممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه وما تكون إذا كانت مما تتصف به من الأحوال والأعراض والصفات والأكوان . . . ومن هذا البرزخ هو وجود الممكنات وبها يتعلق رؤية الحق للأشياء قبل كونها . وكل إنسان ذي خيال وتخيّل إذا تخيّل أمراً ما فإن نظره يمتد إلى هذا البرزخ وهو لا يدري أنه ناظر ذلك الشيء في هذه الحضرة» (٦٢) .

وإذا كان العماء يمثل التعيين الأول غير المكاني للذات الإلهية باعتباره مستوى الاسم « الرب » فإن كل مفردات العالم توجد في هذا العماء بالقوة والصلاحية في صورة الأعيان الثابتة . ومن هذه الأعيان ظهرت الموجودات الروحية والحسية حسب مراتبها الوجودية . وكان أول هذه الموجودات الموجودات الروحانية النورانية التي يطلق عليها ابن عربي الملائكة المهيّمة أو الملائكة الكرويين « واختار له من الأينيات العماء ، فكان له قبل خلق الخلق . ومنه خلق الملائكة المهيّمة فهيّمتها في جلاله . ثم خلق الخلق فشغلهم هيّمتهم في جلال جماله أن يروا سواه . فهم الذين لا يعرفون أن الله خلق أحداً ، فما أشرفها من حالة» (٦٣) . ومن هؤلاء الملائكة الكرويين سيختار الله العلم أو العقل الأول أو الحقيقة المحمدية أو آدم أو الإنسان الكامل وكلها أسماء تدل على حقيقة واحدة هي المرتبة الرابعة للوسيط البرزخي بين الله والعالم .

الحقيقة المحمدية . .

تمثل هذه الحقيقة المتعددة الأسماء آخر مراتب البرزخ الأعلى أو الخيال المطلق ، وتمثل في نفس الوقت أول مراتب الوسائط الروحية - أو عالم الأمر -

(٦٢) الفتوحات ٣ / ٤٦ - ٤٧ .

(٦٣) الفتوحات ٢ / ١٧٤ .

الذي يتوسط بين الخيال المطلق وعالم الحس والشهادة . وهي حقيقة روحية لا مادية سارية في الكون بأسره من أعلاه إلى أدناه . هي الحقيقة المحمدية السارية في الأنبياء والرسل جميعاً حتى تجدد تجسدها الأكمل في شخصية محمد العنصرية التاريخية . وهي الحقيقة الأدمية الروحية التي يمثل آدم العنصري أول تجلياتها المادية . وهي القلم الأعلى المهيمن - وجودياً ومعرفياً - على كل ما دونه من الموجودات الروحية والحسية على السواء . وهي العقل الأول الذي تفرّعت عنه العقول الجزئية ، عقول الكواكب والبشر على السواء . وهي أخيراً روح الإنسان الكامل الذي لا يخلو عنه الكون في أي زمان ، والذي يحفظ على الكون وجوده ونظامه . وهذه الروح هي التي تمثل - عند الصوفية عامة وابن عربي خاصة - قمة الولاية ، وتتجسد في أشخاص بعينهم يمثلون أقطاب الدولة الصوفية الباطنية .

وإذا كانت الأعيان الثابتة في العماء تمثل صور حقائق العالم ، فإن هذه الحقيقة تمثل الصورة الإلهية في أكمل مجاليها . فالإنسان - أو الحقيقة الإنسانية - على الصورة ، وكونه على الصورة يقربنا من مفهوم التمثيل الخيالي أو التجلي في مرآة^(٦٤) . والإنسان - من جانب آخر - جامع لحقائق الكون كله من أعلاه إلى أدناه ، ومن ثم فهو يعد « برزخاً جامعاً للطرفين »^(٦٥) . بل الإنسان في نظر ابن عربي أحق بهذه التسمية من أي مخلوق آخر ، وذلك لأنه - إلى جانب موقعه البرزخي كوسيط بين الحق والخلق - يمتلك قوة الخيال ذاتها . وهي قوة لا يمتلكها أي موجود آخر ، فهو يمتلك القوة الإلهية ذاتها . يقول ابن عربي : « وللخيال الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه ، فالخيال موجد لله عز وجل في حضرة الوجود الخيالي ، والحق موجد للخيال في حضرة الانفعال الممثل ... وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه ، فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل ، فإنه ما ثم على الصورة الحقة مثله ، فإنه يوجد في نفسه كل معلوم ما عدا نفسه . والحق نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة »^(٦٦) .

وإذا كانت الألوهة - كما أسلفنا - تمثل العلة الفاعلة ، وحقيقة الحقائق تمثل

(٦٤) أنظر الفتوحات ٢ / ١٢٣ - ١٢٤ .

(٦٥) عقلة المستوفز / ٤٢ .

(٦٦) الفتوحات ٣ / ٢٩٠ .

العلّة الهيولانية ، والعماء أو الأعيان الثابتة تمثل العلّة الصورية ، فإن هذه الحقيقة الأخيرة ، الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية تمثل العلّة الغائية . والغاية من إيجاد العالم هي إظهار سلطان الأساء الإلهية وأحكامها من جانب ، والظهور في صورة غيرية من جانب آخر « فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تحليه له . وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم وجود شبح لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلّوة . . . فاقضى الأمر جلّاء مرآة العالم ، فكان آدم جلّاء تلك المرآة ، وروح تلك الصورة . وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم « بالإنسان الكبير » فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية»^(٦٧).

إن الغاية من ظهور العالم هي إظهار فاعلية الأساء الإلهية من جهة ، ورؤية الله ذاته في مرآة من جهة أخرى « فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني » وهذا يؤكّد غائية وجود العالم . لكن العالم يمثل مرآة غير مجلّوة ، أو جسداً لا روح فيه . ومن ثم كان لا بدّ من وجود الإنسان جلّاء تلك الصورة وليكون روح ذلك الجسد . ولقد أشرنا في الفقرة السابقة إلى أن العالم كان موجوداً في العماء الناتج عن النفس الإلهي وجوداً كلياً ، فالعماء في هذه الحالة يمثل الوجود الشبحي غير المسوي للعالم ، كما يمثل المرآة غير المجلّوة . وتمثل الحقيقة الإنسانية روح ذلك الجسد وجلّاء تلك المرآة . والملائكة المهيّمون أو الكروبيون الذي خلقهم الله في العماء تمثل القوى الروحية والحسية لهذا النشء الجديد . وينتهي ابن عربي إلى أن الإنسان وجد عن ثلاث علل أو عناصر هي الجمعية الإلهية ، وهي الألوهة ، وحقيقة الحقائق ، والعماء .

إن الإنسان هنا قد يشير إلى آدم الخليفة ، وقد يشير إلى الإنسان كمفهوم كلي ، وقد يشير إلى الحقيقة المحمدية . بل الأحرى القول أنه يشير إلى هذه الأشياء مجتمعة ، يشير إلى آدم باعتبار مرتبة الخلافة ، ويشير إلى الإنسان باعتبار حقيقته الروحية ، ويشير إلى الحقيقة المحمدية باعتبارها أصل العالم وبدءه

(٦٧) فصوص الحكم / ٤٨ - ٤٩ وأنظر أيضاً : الفتوحات / ١ / ٧٣٩ .

ومنتهاه . إن ما قاله ابن عربي في النص السابق عن آدم يكرره بعبارة أخرى عن الحقيقة المحمدية والعقل حين يقول : « فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعّل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلٍ من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلية انفعّل عنها حقيقة تسمى الهباء ... فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قُوّته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج وعلى قدر قربيه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله ... فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم المسماة بالعقل فكان سيد العالم بأسره . وهو أول ظاهر في الوجود فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية . وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه » (٦٨) .

وهناك أكثر من جانب للتعبير عن هذه الحقيقة الواحدة التي تتوسط بين الله والعالم وتتوسط بين الله والإنسان . وهذه الحقيقة - من جانب آخر - تتحد بكل المراتب الثلاث السابقة . إن هذا الوسيط - كما أشرنا من قبل - وجد عن التجلي الإلهي لكل من العماء وحقيقة الحقائق ، ولكنه في نفس الوقت يتحد بهذه الجوانب الثلاثة . وإذا كان العماء هو أول الأينيات ، وحقيقة الحقائق هي العلم الإلهي ، والألوهة تمثل جمعية الصفات والأسماء الإلهية ، فإن هذه الحقيقة - بتعدد جوانبها - تتحد بهذه الحقائق وتشارك معها في وظيفتها البرزخية الوجودية والمعرفية على السواء .

تتوحد بالعماء من حيث كونها المخلوق الأول الذي اصطفاه الله من الملائكة المهمة أو الكرويين الذين خلقهم الله في هذا العماء « وإن الله لما خلق الملائكة وهي العقول المخلوقة في العماء - وكان القلم الإلهي أول مخلوق منها - اصطفاه الله وقدمه وولاه على ديوان إيجاد العالم ، وقلّده النظر في مصالحه . وجعل ذلك عبادة تكليفه التي تقرّبه من الله ، فما له نظر إلا في ذلك . وجعله بسيطاً حتى لا يغفل ولا ينام ولا ينسى . فهو أحفظ الموجودات المحدثّة وأضبطه لما علمه الله من ضروب العلم . وقد كتبها كلها مسطرة في اللوح المحفوظ عن التبديل والتحريف » (٦٩) فهذه الحقيقة المعقولة - العقل - تتوسط - وجودياً - بين الله

(٦٨) الفتوحات ١ / ١١٩ .

(٦٩) الفتوحات ٢ / ٤٢٢ .

والعالم . وهي من حيث كونها عقلاً تتحد بالعلم الإلهي تتوسّط - معرفياً - بين الله والعالم كذلك .

ويشرح ابن عربي في نص آخر التسميات المختلفة لهذه الحقيقة، باعتبار وظائفها المتعددة بقوله: «أقول ما أوجد الله من عالم العقول المدبرة جوهر بسيط ليس بمادة ولا في مادة. عالم بذاته في ذاته علمه ذاته. لا صفة له، مقامه الفقر والذلة والاحتياج إلى باريه وموجده ومُبدعه . له نسب وإضافات ووجوه كثيرة ، لا يتكثّر في ذاته بتعدها . فياض بوجهين من الفيض : فيض ذاتي ، وفيض إرادي . فما هو بالذات مطلقاً لا يتصف بالمنع في ذلك . وما هو بالإرادة فإنه يوصف فيه بالمنع وبالعطاء . وله افتقار ذاتي لموجده سبحانه الذي استفاد منه وجوده . وسماه الحق سبحانه وتعالى في القرآن حقاً وقلماً وروحاً ، وفي السّنة عقلاً وغير ذلك من الأسماء . . . وهو أول عالم التدوين والتسطير . وهو الخازن الحفيظ العليم الأمين على اللطائف الإنسانية التي من أجلها وجد ولها قصد . ميزها في ذاته عن سائر الأرواح تمييزاً إلهياً . علم نفسه فعلم موجده ، فعلم العالم ، فعلم الإنسان . . . فهو العقل من هذا الوجه . وهو القلم من حيث التدوين والتسطير . وهو الروح من حيث التصرّف . وهو العرش من حيث الاستواء . وهو الإمام المبين من حيث الإحصاء . ولا يزال هذا العقل متردداً بين الإقبال والإدبار ، يقبل على باريه مستفيداً ، فيتجلّى له فيكشف في ذاته من بعض ما هو عليه ، فيعلم من باريه قدر ما علم من نفسه ، فعلمه بذاته لا يتناهى ، فعلمه بربه لا يتناهى . وطريقة علمه به التجليات ، وطريقة علمه بربه علمه به . ويقبل على مَنْ دونه مفيداً ، هكذا أبد الآباد في المزيد ، فهو الفقير الغني العزيز الذليل ، العبد السيد . ولا يزال الحق يلهمه طلب التجليات لتحصيل المعارف» (٧٠) .

هذه الحقيقة إذن عقل من حيث معرفتها الذاتية بمبدعها ، وهي قلم من حيث أنها أول الموجودات في عالم التدوين والتسطير . وهي روح مدبرة للعالم من أعلاه إلى أدناه . وهي تتوسّط بين الله والعالم مستمعية من الله العلم ومعدة له إلى كل الموجودات حسب استعدادها خاصة الإنسان . وهي تتصف بكل هذه

الصفات المتعددة - والمتعارضة أحياناً - رغم أنها واحدة في ذاتها بسيطة جوهرية .
ولسنا بحاجة للتأكيد على أن كل هذه الصفات تنطبق على الحقيقة المحمدية عند
ابن عربي . فهي الروح المدبر للعالم^(٧١) والعالم كله نسخة منها ، أي من
حقائقها^(٧٢) . وهي العلم الإلهي القديم^(٧٣) ، وهي المبدع الأول عن التجلي
الإلهي وهي كذلك مستوى العرش^(٧٤) .

كما توحدت هذه الحقيقة بالعلماء ، فإنها تتوحد كذلك بحقائق العلم الإلهي ،
أي حقيقة الحقائق الكلية . والعلوم التي يعرفها العقل الأول بالتجلي الإلهي
ومحصولها ويدونها باعتباره قلماً هي حقائق العلم الإلهي ، لأن علم هذا العقل
بنفسه وما هو عليه ، وما عليه كل الأشياء التي تنبعث عنه في العالم بكل مراتبه
ليس إلا حقائق الألوهة . وهذا ما يعبر عنه العطار في النص التالي مستخدماً
مصطلح الحقيقة المحمدية « إن هذه الحقائق المنفصلة المتميزة في العلم الإلهي
ترجع إلى أصل واحد وهو حقيقة الإنسان الكامل ظل حقيقة محمد صلى الله عليه
وسلم . فكانت هذه الحقائق العلمية برجعها إلى هذا الأصل تفاصيل لإجمال
حقيقته وجمعيتها الكلية . وكان النظر الإلهي إلى هذا الجامع نظراً إليها لأنها
أجزاؤه وتفاصيله . وهذا النظر يكون عند تجلياته تعالى بالفيوضات السمردية التي
لا تنقطع عن خلقه أناً واحداً رحمة بهم . فنظرة تعالى بهذا إلى خلقه يكون بنظره
تعالى إلى هذا الجامع فكان كإنسان العين من العين للاشتراك في محل النظر وبه
كانت الرحمة »^(٧٥) .

إن العلاقة بين الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية هي علاقة الظل بالأصل .
وهذه العلاقة تستدعي في أذهاننا علاقة الموجودات الحسية - ظل ظل الوجود -
بحقائقها في الأعيان الثابتة - ظل الوجود - . ولا تقوم مثل هذه العلاقات - كما
أشرنا - على نوع من الأثنينية ، فالإنسان الكامل والحقيقة المحمدية حقيقة واحدة

(٧١) انظر الفتوحات ١ / ١٤٣ وعنقاء مغرب / ٤٠ .

(٧٢) أنظر : عنقاء مغرب / ٣٨ .

(٧٣) انظر الفتوحات ١ / ١٣٥ .

(٧٤) انظر : عنقاء مغرب / ٤٤ - ٤٥ ، ٤٠ - ٤١ .

(٧٥) الفتح المبين / ٤٠ .

تجتمع فيها كل حقائق الألوهة كما تجتمع فيها كل حقائق العالم . وعلى ذلك يكون الإنسان الكامل - أو الحقيقة المحمدية - هو « القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها . وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك ، فإن كل جزء من العالم لا يقبل الألوهة والآله لا يقبل العبودية بل العالم كله عبده ، والحق سبحانه وحده إله واحد صمد لا يجوز عليه الانتصاف بما يناقض الأوصاف الإلهية كما لا يجوز على العالم الانتصاف بما يناقض الأوصاف الحادثة العبادية . والإنسان ذو نسبتين كاملتين : نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية ، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية ، فيقال فيه عبد من حيث أنه مكلف ، ولم يكن ثم كان كالعالم . ويقال فيه رب من حيث أنه خليفة ومن حيث الصورة ، ومن حيث أحسن تقويم . فكانه برزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحق . وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية كالخط الفاصل بين الظل والشمس . وهذه حقيقته فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم ، والحق له الكمال المطلق في القدم ، وليس له في الحدوث مدخل يتعالى عن ذلك . والعالم له الكمال المطلق في الحدوث ، وليس له في القدم مدخل يخصاً عن ذلك ، فصار الإنسان جامعاً لله الحمد على ذلك» (٧٦).

ولا نظن أننا في حاجة بعد ذلك إلى التأكيد على برزخية الدور الوجودي الذي تقوم به هذه الحقيقة . ولنا بحاجة أيضاً إلى تأكيد أن تعدد الأسماء على هذه الحقيقة لا يعني تعددها في ذاتها ، بقدر ما يشير إلى تعدد وظائفها البرزخية للتوسط بين الله والعالم من جهة ، وبين الله والإنسان من جهة أخرى . كما أن هذا التعدد في المصطلح ما بين فلسفي وصوفي وقرآني يؤكد الطبيعة التوفيقية لفكر ابن عربي ويؤكد بالتالي الافتراض الأساس الذي تنطلق منه هذه الدراسة (٧٧) . وهذه الحقيقة المتعددة الجوانب تقوم - من جانب آخر - بوظيفة معرفية إلى جانب وظيفتها الوجودية . فآدم من حيث مرتبة النبوة والخلافة يمثل أحد تجليات هذه الحقيقة المحمدية أو أول هذه التجليات . كما يمثل الأنبياء والرسل جميعاً مجالي متغايرة لهذه الحقيقة الواحدة « فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد

(٧٦) إنشاء الدوائر / ٢١ - ٢٢ وانظر أيضاً عقلة المستوفز / ٤٢ - ٤٣ .

(٧٧) انظر التبريرات المختلفة لهذا التعدد ومصادرها في : التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية / ص ١٢٢ - ١٢٨ .

ياخذ إلا من مشكاة خاتم النبیین ، وإن تأخر وجود طيبته ، فإنه بحقيقته موجود . وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » ، وغيره ما كان نبياً إلا حين بعث^(٧٨) . ومعنى ذلك أن هذه الحقيقة تتجلى في مراتب مختلفة في صور الشرائع النبوية المختلفة ، التي تعود في حقيقتها إلى هذا المنبع الأصلي ، منبع الحقيقة المحمدية . وفي ظل هذا التصور تمثل الرسالة المحمدية ، أو محمد النبي الذي ظهر بمكة ، أكمل هذه التجليات وأشملها وجودياً ومعرفياً . وإذا كان وجود هذه الحقيقة في الرسل والشرائع كلها وجوداً باطنياً مستتراً ، فإن وجودها في الشريعة الإسلامية يمثل مرحلة الظهور من البطون على المستوى الوجودي ، كما يمثل الاكتمال والجمعية على المستوى المعرفي «اعلم أيّدك الله أنه لما خلق الله الأرواح المحصورة المدبرة للأجسام بالزمان عند وجود حركة الفلك لتعيين المدة المعلومة عند الله ، وكان عند أول خلق الزمان بحركته خلق الروح المدبرة روح محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم صدرت الأرواح عند الحركات فكان لها وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة . وأعلمه الله بنبوته وبشره بها وآدم لم يكن إلا كما قال بين الماء والطين . وانتهى الزمان بالاسم الباطن في حق محمد صلى الله عليه وسلم إلى وجود جسمه وارتباط الروح به ، انتقل الزمان في جريانه إلى الاسم الظاهر ، فظهر محمد صلى الله عليه وسلم بذاته جسماً وروحاً . فكان الحكم له باطناً أولاً في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين ، ثم صار الحكم له ظاهراً فنسخ كل شرع أبرزه الاسم الباطن بحكم الاسم الظاهر لبيان اختلاف حكم الإسمين ، وإن كان المشرّع واحداً وهو صاحب الشرع ، فإنه قال كنت نبياً وما قال كنت إنساناً ولا كنت موجوداً . وليست النبوة إلا بالشرع المقرر عليه من الله ، فأخبر أنه صاحب النبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوابه في هذه الدنيا . . . فكانت استدارته [يعني الزمان] انتهاء دورته بالاسم الباطن وابتداء دورة أخرى بالاسم الظاهر فقال : استدار كهيبته يوم خلقه الله في نسبة الحكم لنا ظاهراً كما كان في الدورة الأولى منسوباً إلينا باطناً أي إلى محمد وفي الظاهر منسوباً إلى مَنْ نُسب إليه من شرع إبراهيم وموسى وعيسى وجميع الأنبياء

وإذا كان ظهور محمد يمثل انتهاء فلك النبوة ، واكتمال الشريعة بحكم انتقال الحكم من الاسم الباطن إلى الاسم الظاهر ، فإن فلك الولاية - فيما يرى المتصوفة وابن عربي - ما يزال دائراً . وما تزال هذه الحقيقة المحمدية تتجلى على قلوب العارفين فتلهبهم من المعارف ما يصححون به ما يعلق بالشريعة من سوء الفهم أو الغموض . ومعنى ذلك أن هذه الحقيقة ما تزال سارية - على المستوى الوجودي - في الخلق الجديد والمستمر للكون ، وعلى المستوى المعرفي في التجلي الدائم على قلوب العباد « إن في نسختنا من كتابي آدم ومحمد سر شريف ومعنى لطيف . أما النبيون المرسلون ، وغير المرسلين ، والعارفون منا فنسخة من آدم وواسط محمد عليها السلام في حضرة الجلال . وأما أهل الشقاوة والشمال فنسخة من طين آدم لا غير ، فلا سبيل لهم إلى خير » (٨٠) .

وهكذا ننتهي إلى القول بأن الحقيقة المحمدية أو القلم أو العقل الأول أو الإنسان الكامل ، مثلها مثل الألوهة وحقيقة الحقائق والعناء ، تمثل وسيطاً روحياً بين الله والعالم من جهة ، وبين الله والإنسان من جهة أخرى . وهذه الحقيقة تمثل العلة الغائية ، إذ هي أصل الكون ، وكل ما في الكون إنما هو تجليات ومراتب مختلفة لها لا تؤدي إلى أي كثرة في وحدة هذه الحقيقة وبساطتها العقلية والروحية . وعلينا أن نفهم الغائية هنا بمعنى مختلف عن معناها عند الفلاسفة ، وأن نفهم العلية بمعنى مختلف كذلك . والانقسام إلى علة فاعلة وعلة هيولانية وعلة صورية وغائية هو تقسيم توضيحي لا يعني كثرة ، إذ كلها مراتب متعددة لحقيقة واحدة هي البرزخ الأعلى أو الخيال المطلق أو برزخ البرازخ الذي يمثل وسيطاً بين الذات الإلهية والعالم من جهة ، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى . إن الوجود في نظر ابن عربي دائرة مركزها الذات الإلهية ، والعلاقة بين المركز والمحيط في الدائرة لا تقوم على الانفصال ولا على الاتصال . إن المحيط بطبيعته يطلب المركز ، والمركز يطلب المحيط . وعملية الخلق إنما هي تجليات دائمة لا تنتهي (٨١) .

(٧٩) الفتوحات ١ / ١٤٣ - ١٤٤ وانظر أيضاً الصفحات ١٣٤ - ١٣٥ ، ١٣٧ .

(٨٠) عنقاء مغرب / ٣٨ .

(٨١) انظر الفتوحات ١ / ١٢٥ .

وإذا كانت المراتب الأربع السابقة تمثل مراتب الخيال المطلق أو البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ ، فإن عالم العقول الكلية وما يليها من عوالم ومراتب انتهاء إلى عالم الكون والاستحالة هو- في نظر ابن عربي- برزخ أيضاً . والفارق بين البرزخ الذي يبدأ بالقلم أو العقل الأول وبين البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ هو الفارق بين الإطلاق والتقييد ، ولذلك يكتفي ابن عربي للتعبير عن هذه المراتب باسم « البرزخ » دون أي صفة إضافية . وهذا البرزخ الذي ينتظم العوالم كلها يطلق عليه ابن عربي أيضاً اسم « الصور » ويعني به عالم الصور الروحية والجسمانية على السواء ، ويشبّهه بالقرن الذي أعلاه ضيق وأسفله واسع ، خلافاً لما ذهب إليه بعض المتصوفة من أن الصور أعلاه واسع وأسفله ضيق وهو نفس الصور الذي ينفخ فيه إسرافيل يوم القيامة . وربط ابن عربي بين الصور والصور (٨٢) يؤكد أن مفهومه لهذا البرزخ- الصور- يتسق مع تصوره العام وهو أن العالم كله مجرد صور خيالية . يقول : « وأما أصحابنا فغلطوا في هذا القرن فأكثر العقلاء جعل أضيقة المركز وأعلاه الفلك الأعلى الذي لا فلك فوقه ، وأن الصور التي يحوي عليها صور العالم فجعلوا واسع القرن الأعلى ، وضيقه الأسفل من العالم . وليس الأمر كما زعموا ، بل لما كان الخيال كما قلنا يصور الحق فمن دونه من العالم ، حتى العدم ، كان أعلاه الضيق وأسفله الواسع ، وهكذا خلقه الله . فأول ما خلق منه الضيق ، وآخر ما خلق منه ما اتسع . وهو الذي يلي رأس الحيوان . ولا شك أن حضرة الأفعال والأكوان أوسع . . . فضيقه هو الأعلى على الحقيقة ، وفيه الشرف التام . وهو الأول الذي نظهر منه إذا أنبت الله في رأس الحيوان فلا يزال يصعد على صورته من الضيق وأسفله يتسع وهو لا يتغير عن حاله . فهو المخلوق الأول . ألا ترى الحق سبحانه أول ما خلق القلم أو قل العقل كما قال فما خلق إلّا واحداً ، ثم أنشأ الخلق من ذلك الواحد ، فاتسع العالم » (٨٣) . ومعنى ذلك أن هذا البرزخ- أو الصور- ينتظم كل الموجودات من أعلاها- العقول الكلية- إلى أدناها وهو عالم الكون والاستحالة . والعلاقة بين الخيال المطلق أو برزخ البرازخ وهذا البرزخ أو الصور لا تقوم على الانفصال والتمايز ، بقدر ما تقوم على التداخل والتفاعل كما سيكشف عنه تحليلاً لمراتب هذا البرزخ في الفصول التالية .

(٨٣) الفتوحات ١ / ٣٠٦-٣٠٧ .

(٨٢) انظر الفتوحات ١ / ٣٠٥ .

الفصل الثاني

عالم الأمر (العقول الكلية)

يهتم هذا الفصل بالتركيز على المجموعة الثانية من مجموعة الوسائط وهي التي يمكن أن تُسمى بالعقول الكلية أو الأرواح الكلية . وهذه المجموعة هي ما يطلق عليها ابن عربي اسم عالم الأمر الذي يتوسط بين عالم الخيال المطلق الذي حللناه في الفصل السابق ، وبين عالم الخلق والشهادة الذي سنتناوله في الفصل التالي . وتبدأ هذه العقول أو الأرواح بالمبدع الأول الذي هو القلم الأعلى أو العقل الأول أو الروح الكلي أو حقيقة محمد أو الإنسان الكامل كما سبقت الإشارة . ومعنى ذلك أن هذا المبدع الأول له في حقيقته جانبان : جانب منها يتصل بعالم الخيال المطلق وينتمي إليه ، وجانب منها ينتمي إلى عالم الأمر ويتصل به . هذان الجانبان يؤكدان الطبيعة البرزخية الخاصة لهذا المبدع الأول في عالم العماء من الناحيتين الوجودية والمعرفية على السواء .

والعلاقة بين هذا المبدع الأول وما ينبعث عنه من عقول أو أرواح تمثل عالم الأمر ليست علاقة انفصال أو تدرج زمني ، بل هي بالأحرى تجليات لهذا المبدع الأول في مراتب مختلفة متميزة تمثل حقائق متعددة لحقيقة هذا المبدع الأول . وأول منبعث عن هذا القلم هو اللوح المحفوظ [النفس الكلية] . وعنهما معاً انبعثت الطبيعة الكلية ، ومن الثلاثة انبعث الجوهر الهبائي الذي وجد فيه الجسم الكل أو العرش آخر مراتب عالم الأمر وأول مراتب عالم الخلق . وهذه التجليات أو الانبعثات عن المبدع الأول تمثل مراتب وجودية ودرجات معرفية في نفس الوقت « فلماً شاء الله أن يخلق عالم التدوين والتسطير عيناً واحداً من هؤلاء

الملائكة الكروبيين ، وهو أول مَلَك ظهر من ملائكة ذلك النور سَمَاهُ العقل والقلم . وتَجَلَّى له في مجلِّ التعليم الوهبي بما يريد إيجاده من خلقه إلى لا غاية وحد ، فقيل بذاته علم ما يكون وما للحق من الأساء الإلهية الطالبة صدور هذا العالم الخَلْقِي . فاشتق من هذا العقل موجوداً آخر سَمَاهُ اللوح وأمر القلم أن يتدلَّى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة لا غير . . . فَعَلِمَهَا اللوح حين أودعه إِيَّاهَا القلم ، فكان من ذلك علم الطبيعة . وهو أول علم حصل في هذا اللوح من علوم ما يريد الله خلقه ، فكانت الطبيعة دون النفس ، وذلك كله في عالم النور الخالص . ثم أوجد سبحانه الظلمة المحضة التي هي في مقابل هذا النور بمنزلة العدم المطلق للوجود المطلق ، فعندما أوجدها أفاض عليها النور إفاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة فلأم شعنتها ذلك النور فظهر الجسم المعبر عنه بالعرش فاستوى عليه الاسم الرحمن بالاسم الظاهر فذلك أول ما ظهر من عالم الخلق^(١) .

وعلى ذلك لا يمكن النظر إلى اللوح المحفوظ والطبيعة الكلية والجوهر الهبائي على أساس أنها موجودات منفصلة عن العقل الأول أو الحقيقة المحمدية ، بل يجب النظر إليها على أساس أنها تجليات مختلفة لهذه الحقيقة في مراتب متعددة لا تعني كثرة وجودية بأي حال من الأحوال . وعلينا من جانب آخر أن نستبعد بالمثل أي مفهوم للتدرج أو التالي الزماني لمثل هذه المراتب المختلفة ، فالعقل الأول هو « أول موجود في عالم التدوين والتسطير وهو الموجود الإبداعي . ثم بعد ذلك من غير بعدية زمان انبعث عن هذا العقل موجود انبعائي هو النَّفْس وهو اللوح المحفوظ . . . وهو دون القلم الذي هو العقل في النورية والمرتبة الضيائية فهو كالزمردة الخضراء لانبعاث الجوهر الهبائي الذي في قوة هذه النفس ، فانبعث عن النفس الجوهر الهبائي وهو جوهر مظلم لا نور فيه . وجعل الله مرتبة الطبيعة بين النَّفْس والهباء مرتبة معقولة لا موجودة . ثم بما أعطى الله من وضع الأسباب والحكم ورتب في العالم من وجود الأنوار والظلم لما يقتضيه الظاهر والباطن كما جعل الابتداء في الأشياء والانتها في مقاديرها بأجل معلوم وذلك إلى غير نهاية . فما ثم إلّا ابتداءات وانتهاءات دائمة من اسميه الأول والآخر . فعن تينك

الحقيقتين كان الابتداء والانتهاء دائماً فالكون جديد دائماً فالبقاء سرمدى في التكوين . . . وما من موجود خلقه الله عن سبب إلا بتجلٍ إلهي خاص لذلك الموجود لا يعرفه السبب ، فيتكوّن هذا الموجود عن ذلك التجلّي الإلهي والتوجه الرباني عند توجه السبب لا عن السبب»^(١) . ومعنى ذلك أن هذه الموجودات الأربعة ليست موجودات حسية منفصلة ، بل هي أشبه بموجودات معقولة تمثل مراتب مختلفة لحقيقة القلم الأول . وإذا كانت هذه الموجودات المعقولة قد انبعثت عن القلم أو العقل الأول ، فهي قد انبعثت عن تجلٍ إلهي خاص بكل منها باسم إلهي خاص توجه على حقائقها . إن الربط بين هذه الموجودات المعقولة والتجليات الإلهية من جانب ، ونفي بعدية الزمان في إيجادها من جانب آخر يؤكّد ما نذهب إليه من اعتبارها مراتب مختلفة لحقيقة العقل الأول أو القلم .

العقل الأول (القلم) :

يمثل العقل الأول أو القلم - كما أشرنا - في ذاته برزخاً بين عالم الخيال المطلق وعالم المعقولات الكلية . وقد حللنا في الفصل السابق صلة العقل الأول أو القلم بالخيال المطلق . وبهنا الآن تحليل صلته بالمعقولات أو الأرواح الكلية التي تنبعث عنه وهي اللوح المحفوظ (النفس الكلية) والطبيعة الكل والهباء . ويبدو أن ابن عربي يميز بين جانبي هذه الحقيقة التي تُسمى العقل الأول ، فهي من الجانب الذي ترتبط به بالخيال المطلق أو عالم الألوّه تتسم بالكمال وتتحد بالعلم الإلهي . ومن جانبها الذي يتصل بالمعقولات المنبعثة عنه يتسم بقدر من النقص ، إذ العلم الذي يتضمنه من هذا الجانب هو العلم المتغير الذي يرتبط بالموجودات ، وهو العلم الذي يتجلّى به إلى اللوح المحفوظ (النفس الكلية) . وإذا كانت الأرواح الملائكية والكروبيون لا يعلمون من عالم الخلق شيئاً ، فإن العقل الأول قد انتقش فيه بتجلٍ خاص « علم ما يكون إلى يوم القيامة مما لا تعلمه الأرواح المهيمة ، فوجد في ذاته قوة امتاز بها عن سائر الأرواح فشاهدهم وهم لا يشاهدونه ولا يشهد بعضهم بعضاً . . . وعلم أن في العلم حقائق معقولات سماها بمعقولات من حيث إنه عقلها لما تميزت عنده . . . ورأى أن عنده من الحق ما ليس عند الأرواح المهيمة فعلم أنه أقرب مناسبة للحق من

(٢) الفتوحات ٢ / ٦٧٥ .

سائر الأرواح»^(٣) . ومعنى ذلك أن العقل الأول - من هذا الجانب - قد جمع كل أصناف العلم الإلهي ، وبذلك تميز عن الملائكة الكروبيين رغم أنه واحد منهم . وهذا هو جانبه الباطن الذي يتحد من خلاله بعالم الخيال المطلق أو العلم الإلهي .

ويمثل الجانب الآخر للعقل الأول في جانبه الظاهر من حيث انتماءه إلى عالم المعقولات الكلية وإن كان على قمته وجوداً وعلماً . هذا الجانب الظاهر يمثل فيه جانب النقص والفقر والذلة إلى موجدته ومبدعه من حيث إنه في حاجة مستمرة للتجليات الإلهية المستمرة لدوام هذا العلم^(٤) . وتعبير ابن عربي عن هذين الجانبين لحقيقة القلم أو العقل الأول يشوبه بعض الاضطراب ، فهو أحياناً يفرق بينها بفرقة حادة ، كما فعل في الفتوحات حين فرّق بين « النون » أو الملك « نون » وبين القلم على أساس أن القلم يختص بالعلم التفصيلي ، بينما يختص « نون » بالعلم الإجمالي الذي يتضمن أيضاً علم التفصيل باعتباره علماً من علوم العلم الإجمالي . يقول : « وجعل منزلته [يعني القلم] دون النون واتخذة كاتباً ، فيعلمه الله سبحانه من علمه ما شاء في خلقه بوساطة النون ، ولكن من العلم الإجمالي . وما يحوي عليه العلم الإجمالي علم التفصيل ، وهو من بعض علوم الإجمال ، لأن العلوم لها مراتب من جملتها علم التفصيل . فما عند القلم الإلهي من مراتب العلوم المجملة إلّا علم التفصيل مطلقاً ، وبعض العلوم المفصلة لا غير»^(٥) . ومن الممكن فهم هذا التمييز بين « النون » والقلم على أساس التفرقة التي أشرنا إليها بين جانبي هذه الحقيقة ، حقيقة القلم أو العقل الأول ، فهو من حيث كونه عقلاً يتصل مباشرة بالعلم الإلهي ، وتنتشر فيه كل العلوم مجملها ومفصلها . ومن حيث كونه قلماً - يتصل باللوح - له حدود معينة وعلوم خاصة هي علوم التفصيل التي يكتبها في اللوح . وهذا هو ما يعبر عنه ابن عربي في كتاب « عقلة المستوفز » بقوله : « وليس فوق القلم موجود محدث يأخذ منه يعبر عنه بالدواة وهي النون كما ذكره بعضهم . وإنما نونه التي هي الدواة عبارة عما يحمله في ذاته من العلوم بطريق الإجمال من غير تفصيل ، فلا يظهر لها تفصيل إلّا

(٣) الفتوحات ٣ / ٤٣٠ .

(٤) انظر : عقلة المستوفز / ٥١ - ٥٢ .

(٥) الفتوحات ١ / ٢٩٥ .

في اللوح المحفوظ ، فهو [يعني القلم] محل التجميل ، والنفس محل التفصيل^(٦) . وإذا كنا في تحليلنا السابق قد رأينا توحيد ابن عربي بين العقل الأول والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية ، فإننا هنا يجب أن نشير إلى أن الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية يمثل جانب الكمال الفعلي في هذه الحقيقة ، بينما يمثل العقل الأول جانب الكمال الإمكاناني والنقص الفعلي . والفرقة هنا بين جانبي هذه الحقيقة هي تفرقة اعتبارية ، فالعقل الأول من حيث إنه أول مبدع في عالم المعقولات الروحية يدرك هذا النقص الكامن فيه ، فيسعى - من حيث علمه - إلى تجاوزه ، وذلك عن طريق إيجاد أعيان الممكنات التي يرى صورها في العماء «ورأى في جوهر العماء صورة الانسان الكامل الذي هو للحق بمنزلة ظل الشخص من الشخص . ورأى نفسه ناقصاً عن تلك الدرجة . وقد علم ما يتكون عنه من العالم إلى آخره في الدنيا وفي المولدات ، فعلم أنه لا بد أن يحصل له درجة الكمال التي للإنسان الكامل وإن لم يكن فيها مثل الإنسان الكامل ، فإن الكمال في الإنسان الكامل بالفعل ، وهو في العقل الأول بالقوة . وما كان بالقوة والفعل أكمل في الوجود ممن هو بالقوة دون الفعل . ولهذا أوجد العالم في عينه فأخرجه من القوة إلى الفعل ليتصف بكمال الاقتدار»^(٧) .

إن هذا النقص الذي يراه العقل الأول في نفسه عن مرتبة الإنسان الكامل هو نقص من حيث جانبه الظاهر الذي يتطلب الكمال . والكمال إنما يتحقق عند بروز أعيان الممكنات بالانبعاث عن قوة هذا العقل حتى يتحقق كماله بظهور الجوانب المتعددة لعلمه الباطن . إن العقل في ذاته أو باطنه كامل من حيث إنه وُهب العلم بما كان وما يكون ، وهو من حيث ظهوره باعتباره مُبدعاً أول ناقص يسعى إلى كماله بإبراز جوانبه المختلفة . وعلى ذلك يفهم الانبعاث للعقول الأخرى من العقل الأول على أساس أنه ظهور جوانب أخرى لهذا العقل كانت باطنة . ومثل هذا التصور ينفي التعدد الظاهري للعقول ، كما نفينا من قبل

(٦) عقلة المستوفز / ٥٥ . وقد لاحظ الجليلي هذا الاضطراب في تعبير ابن عربي أنظر الاسفار عن رسالة الأنوار / ٢٤٥ - ٢٤٧ وانظر أيضاً : اصطلاح الصوفية ص ١٤ .

(٧) الفتوحات ٣ / ٤٣٠ .

التعدد الفعلي لمستويات الوسيط الأول الذي تناولناه في الفصل السابق .

وإذا كان العنصر الأول من حيث جانبه الباطن قد اتحد بالألوهة وحقيقة الحقائق والعماء ، فإنه من حيث جانبه الظاهر كأول مبدع يرتبط بالاسم الإلهي البديع وبحرف الهمزة من حروف اللغة^(٨) . والربط بين مراتب الوجود وحروف اللغة عند ابن عربي نابع من تصوره للعماء على أساس أنه النفس الإلهي . وكما تتشكل حروف اللغة - ومن ثم كلماتها - في النفس الإنساني باعتماد أعضاء النطق على أماكن معينة في جهاز النطق ، كذلك تتشكل الموجودات المختلفة في العماء وتظهر عن طريق التجليات المختلفة الدائمة والمستمرة لحقائق الألوهة . وإذا كان المبدع الأول هو العقل الأول فمن الطبيعي أن يوازي حرف الهمزة في حروف اللغة ، إذا وضعنا في اعتبارنا خلط القدماء بين الهمزة وألف المد التي هي حركة الفتح الطويلة التي تمثل التحرر الكامل لهواء النفس من أي احتكاك .

اللوح المحفوظ (النفس الكلية) :

يمثل اللوح المحفوظ (النفس الكلية) أولى مراتب تجليات العقل الأول ، وثانية مراتب التجليات في العماء . وإذا كان العقل الأول يمثل الروح الكلي الذي تفرّعت عنه الأرواح الجزئية للموجودات ، فإن اللوح المحفوظ يمثل النفس الكلية التي تفرّعت عنها النفوس الجزئية المدبرة للصور والأجسام في العالم الحسي . وقد توجه على إيجاد هذا اللوح أو النفس الكلية الاسم الإلهي « الباعث » لأنها أول منبعث عن العقل الأول . ويوازيها من حروف اللغة حرف الهاء . والفارق بين اللوح المحفوظ والعقل الأول فارق كمي لا كيفي ، بمعنى أن كلاً منها يمثل مرتبة مختلفة لحقيقة العماء ، أو النفس الرحاني ، هو نفسه الفارق بين المدة الطويلة المفتوحة والهاء . فالهاء تمثل مرحلة أدنى من التحرر على المستوى الصوتي لما فيها من الاحتكاك نتيجة ضيق مخرج الهواء عنه في حالة المدة الطويلة . وإذا كان القلم أو العقل الأول في مستواه العلمي الباطن قد اتسم بالكمال ، فإن اللوح المحفوظ يختص من العلوم بعلم ما يكون عنه إلى يوم القيامة^(٩) . إن الفارق بين

(٨) انظر : الفترحات ٢ / ٤٢٠ ، ٤٢٧ .

(٩) انظر : اصطلاح الصوفية / ١٤ .

العقل الأول واللوح المحفوظ فارق بين التجلي الأكمل المطلق والتجلي المحدود المقيد ، وإن اتسما معاً بالنورية والصفاء . ولذلك يعتبر ابن عربي اللوح أقل في الصفاء والنورانية من العقل ويشبهه بالزمردة الخضراء بينما يشبه العقل بالدرة البيضاء^(١٠) .

ويمكننا أن نميز - مع ابن عربي - بين جانبيين لحقيقة اللوح المحفوظ (النفس الكلية) جانب منها يتصل بالعقل الأول ويطلق عليه ابن عربي اسم « القوة العلمية » ، وجانب منها يتصل بما يليها من المعقولات - وهي الطبيعة - ويطلق عليه ابن عربي اسم « القوة العملية »^(١١) . هذان الجانبان يتمثلان مع الجانبين اللذين أشرنا إليهما في العقل الأول ، ويؤكدان الطبيعة البرزخية الوسطية لحقيقة اللوح المحفوظ (النفس الكلية) . ومعنى ذلك أن اللوح المحفوظ بدوره له باطن وظاهر ، باطنه إلى القلم حيث يمثل العلم الإلهي بالعالم ، وهذه هي حقيقته الروحية أو العلمية . أما ظاهره فهو ظله الذي يمتد عنه مكوناً الطبيعة . أي أن الطبيعة ليست موجوداً منفصلاً مستقلاً عن اللوح أو النفس ، بل هي الظل الكامن في هذه النفس بالقوة . وامتداد هذا الظل يمثل خروج الطبيعة من حالة القوة إلى حالة الفعل . ولسنا بحاجة إلى التذكير هنا أن هذا الخروج من حالة إلى حالة لا يعني الانفصال أو التميز الكامل ، بقدر ما يعني تعدد المراتب لذات الحقيقة الواحدة . إن كمون الطبيعة في اللوح يتمثل مع كمون اللوح في العقل ، كما يتمثل أخيراً مع كمون العقل نفسه في العماء . وظهور هذه المستويات وال مراتب من حالة الكمون إلى حالة الظهور العقلي هي مجرد تصورات ذهنية اعتبارية « إن الطبيعة ظل النفس الكلية الموصوفة بالقوتين المعبر عنها بلسان الشرع باللوح المحفوظ . فما لم يمتد من ظل النفس ، وبقي فيها فهو الذي نزلت به عن العقل في درجة النورية والإضاءة ، وما امتد من ظل النفس فمن الطبيعة »^(١٢) .

وليس معنى وجود اللوح أو النفس الكلية عن العقل الأول بالانبعاث انقطاع

(١٠) انظر : اصطلاح الصوفية / ١٢٠ .

(١١) انظر : الفتوحات ٣ / ٤٢٠ .

(١٢) الفتوحات ٣ / ٢٩٦ .

صلتها بالمصدر الأصلي وهو عالم الألوهة أو البرزخ الأعلى وإلا انقطع الخيط ، وتوحد فكر ابن عربي بفلاسفة الفيض أو الصدور . إن ما يميز ابن عربي هو حرصه الدائم على الاحتفاظ بالمصدر الأصلي في حالة فعالية دائمة هي فعالية الأسماء الإلهية وتوجهاتها الدائمة على الإيجاد والخلق الجديد . ونتيجة لذلك فاللوح (النفس الكلية) - وكل الموجودات كذلك - لها وجه إلى علّتها المباشرة ، ووجه إلى هذا المصدر الأصلي . فالعلّة المباشرة للنفس الكلية أو اللوح هي انبعاثها عن القلم أو العقل الأول . ويظل لها وجه إلى الحق ، وهو تجلّي الله للعقل لإيجاد هذه النفس . وهذا هو ما يؤكّد عليه ابن عربي دائماً من أن لكل موجود في الوجود العقلي أو الحسي جانباً إلى الحق ، وجانباً إلى الخلق الذي هو سببه وعلّته المباشرة . وهذه العلل والأسباب المباشرة من عالم الخلق تمثل الحجب الإلهية التي يحتجب الله بها عن العالم . فالعقل الأول - في جانبه الباطن العلمي - لا يحجبه شيء عن مبدعه ، وهو في نفس الوقت حجابه بين المبدع وبين النفس باعتباره سببها وعلّتها المباشرة « فلكل موجود عند سبب وجهه إلى سببه ووجهه إلى الله ، فهو برزخ بين السبب وبين الله . فأول البرازخ في الأعيان وجود النفس الكلية ، فإنها وجدت عن العقل والموجد الله ، فلها وجه إلى سببها ، ولها وجه إلى الله فهي أول برزخ ظهر »^(١٣) . ويجب أن نفهم الظهور هنا بمعنى الظهور العقلي المتميز ذهنياً لا وجودياً .

إن اللوح المحفوظ (النفس الكلية) يتلقى قوته العلمية عن القلم الأول ، وهذه القوة إنما تتصل بعلم ما يكون عن هذا اللوح وهذه النفس . وتشير القوة العلمية في النفس الكلية إلى جانبها الفاعل من كونها نفساً . ومن هذا الجانب الفاعل يمتد ظل النفس عنها مكوناً الطبيعة . والعلاقة بين القوتين العلمية والعملية لا تقوم على الانفصال والتميز ، فالقوة العملية إنما تعمل طبقاً لما تقتضيه القوة العلمية التي علمت وجود الطبيعة . ووجود الظل في النفس الكلية ناشئ عن احتجابها عن المصدر الأصلي بحجاب العقل الأول الذي يفصل بينهما بذاته . فقد تجلّى الحق للعقل الأول لإيجاد النفس الكلية ، وعن ذلك التجلّي النوري تكوّن الظل « فكان ذلك الظل الممتد عن ذات العقل - من نور ذلك

التجليّ وكثافة المحدث بالنظر إلى اللطيف الخبير- نفساً وهو اللوح المحفوظ»^(١٤). وليس معنى ذلك أن النفس الكلية ظل خالص ، فهي تستمد جانبها النوري من تجلّي الحق لها ، وتستمد ظلها من حيث سببها وعلتها المباشرة المحدثه التي هي العقل الأول . هذا الظل الجزئي الموجود في النفس الكلية نتيجة لوجودها عن علّة مباشرة محدثه يمتد عنها بضرب آخر من التجليّ فتظهر الطبيعة الكلية .

الطبيعة :

تمثل الطبيعة إذن المرتبة الثانية من مراتب التجليّ عن العقل الأول ، والمرتبة الثالثة من مراتب التجليّ عن العناء أو الخيال المطلق . إذا كانت هذه المرتبة - مثل ما سبقها من مراتب - متميزة معرفياً ، فإنها لا تتميز وجودياً أو حسيّاً ، إذ أن وجودها وجود عقلي لا حسي « وجعل الله مرتبة الطبيعة بين النفس والهباء مرتبة معقولة لا موجودة »^(١٥) . ولكن كيف امتد ظل النفس الكلية عنها مكوّناً الطبيعة ؟ يحتاج مثل هذا الامتداد - أيضاً - إلى تجلّي إلهي حتى تحتفظ الطبيعة بعلاقتها بالمصدر الأصلي . والتجليّ الإلهي الذي ظهرت عنه الطبيعة تجلّي من الاسم الإلهي « الباطن » ويوازها من الحروف اللغوية حرف العين . وإذا كان ابن عربي يضع الطبيعة في المرتبة الثالثة بعد العقل الأول والنفس الكلية أو اللوح ، فإنه يضع بعدها في الترتيب كلاً من الهيولى الكل أو الجوهر الهبائي والجسم الكل . توجه على الجوهر الهبائي الاسم الإلهي « الآخر » وله من الحروف حرف الحاء ، أمّا الجسم الكل فقد توجّه عليه الاسم الإلهي « الظاهر » وله من الحروف حرف « الغين »^(١٦) . وللأسماء الإلهية هنا دلالتها ، فالطبيعة تمثل باطن النفس الكلية (اللوح المحفوظ) ، والجسم الكل يمثل الظهور الأول المعقول في الجوهر الهبائي أو الهيولى الكل الذي يمثل بدوره آخر مراتب عالم الأمر . ومعنى ذلك أن الهباء - أو الهيولى الكل - كان آخر المراتب المعقولة التي تجلّت لها الطبيعة من بطونها في النفس الكلية (اللوح المحفوظ) ، فظهر عن هذا

(١٤) الفتوحات ٣ / ٤٣٠ .

(١٥) الفتوحات ٢ / ٦٧٥ .

(١٦) الفتوحات ٢ / ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٣ .

التجليّ الجسم الكل أول مراتب عالم الخلق « وكان امتداد هذا الظل على ذات الهيولى الكل فظهر من جوهر الهيولى والطبيعة الجسم الكل مظلاً ولهذا شبهوه بالسبجة السوداء لهذه الظلمة الطبيعية »^(١٧).

ويجب الإشارة هنا إلى أن التمييز بين هذه المراتب يتسم - عند ابن عربي - ببعض الغموض ، فهو أحياناً يوحد بين الجوهر الهبائي والجسم الكل ، ويطلق على الجوهر الهبائي - أيضاً - اسم « السبجة السوداء » كما أطلقه على الجسم الكل^(١٨) . وفي أحيان أخرى كثيرة يخلط بين هذا الجوهر الهبائي وبين العباء من جهة ، وبينه وبين حقيقة الحقائق من جهة أخرى فيطلق عليه اسم الهيولى الكل كما هو واضح في النص السابق وفي نصوص أخرى كثيرة^(١٩) . ولكن مثل هذا الغموض يزول إذا أدركنا أن هذه المراتب ليست مراتب وجودية بالمعنى الحسي ، بل هي موجودات معقولة تمثل وسائط ذهنية . وهذا هو الفارق الذي أشرنا إليه بين ابن عربي وبين فلاسفة الصدور أو الفيض . إن ترتيب الموجودات هنا ، وما يرتبط به من أسماء إلهية ويوازيه من حروف اللغة إنما يمثل جوانب مختلفة لحقيقة واحدة هي حقيقة النفس الإلهي على مستوى الحروف ، وحقيقة الألوهة على مستوى الأسماء . إن الترتيب مجرد تصور ذهني عقلي ، والأمر في حقيقته دائرة يرتبط أولها بآخرها « فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول الذي ورد في الخبر أنه أول ما خلق الله العقل ، فهو أول الأجناس . وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني فكمملت الدائرة واتصل الإنسان بالعقل كما يتصل آخر الدائرة بأولها . فكانت الدائرة . وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضاً وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر . ولما كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها تخرج على السواء لكل جزء من المحيط ، كذلك نسبة الحق تعالى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة ، فلا يقع هناك تغير البتة كانت الأشياء كلها ناظرة إليه

(١٧) الفتوحات ٣ / ٢٩٦ . هكذا في الفتوحات « السبجة » بالجيم وفي اصطلاح الصوفية بالخاء . والجيم هي الأصح . انظر : القاموس المحيط ، مادة سبج .

(١٨) انظر : اصطلاحات الصوفية / ١٢ .

(١٩) انظر على سبيل المثال : الفتوحات ١ / ١١٩ ، ٢ / ١٥٠ ، ٢ / ٤٣١ - ٤٣٢ .

وقابلة منه ما يهبها نظر أجزاء المحيط إلى النقطة،^(٢٠). وعلى ذلك لا يجب النظر إلى اللوح المحفوظ والطبيعة والجوهر الهبائي والجسم الكل باعتبارها كائنات مستقلة منفصلة عن العقل الأول أو الحقيقة المحمدية، بل يجب التعامل معها على أساس أنها تجليات مختلفة لحقيقة واحدة هي جوهر العباء أو الألوهة. ويكون التداخل والخلط بين أسماء هذه المراتب ليس خلطاً على الحقيقة أو غموضاً

إن العلاقة بين الطبيعة والهباء والجسم الكل ليست علاقة انبعاث كما هي العلاقة بين اللوح المحفوظ والعقل الأول، بل الأحرى القول أنها علاقة تفاعل تقوم على التداخل والتوالج بين هذه المراتب المختلفة لحقيقة النفس الكلية. وابن عربي نفسه يعبر عن هذه العلاقة بالتوالج وبالنكاح المعنوي، ويستخدم مفردات لغوية مثل الأب والأم والأبناء. وإذا كان انبعاث اللوح المحفوظ (النفس الكلية) عن العقل الأول «كانبعاث حواء من آدم في عالم الأجرام»^(٢١)، فإن اللوح المحفوظ (النفس الكلية) تتضمن بدورها بذور الأمومة والأبوة اللتين أشرنا إليها باسم القوة العلمية والقوة العملية. القوة العملية تتوجه على إيجاد الصُور، والقوة العلمية تتضمن المعرفة التي تعمل من خلالها القوة العملية. ومعنى ذلك أن القوة العلمية تمثل الأبوة بينما تمثل القوة العملية الأمومة «فبصفة العمل تظهر صور العالم عنه كما تظهر صورة التابوت عن عمل النجار فيها ويعطي الصور. والصور على قسمين ظاهرة حسية، وهي الأجرام وما يتصل بها حساً كالأشكال والأكوان، وصور باطنة معنوية غير محسوسة، وهي ما فيها من العلوم والمعارف والإرادات. وبتينك الصفتين ظهر ما ظهر من الصور، فالصفة العالمة أب، فإنها المؤثر، والصفة العاملة أم فإنها المؤثر فيها»^(٢٢).

الأبوة والأمومة إذن هما القوتان العلمية والعملية في اللوح المحفوظ [النفس الكلية] التي تعتبر بدورها مثل حواء - الأم - لصدورها صدوراً انبعاثياً عن القلم الأول الذي يمثل آدم الأب. وعن القلم الأول واللوح المحفوظ، أو الأب والأم

(٢٠) الفتوحات ١ / ١٢٥.

(٢١) الفتوحات ١ / ١٣٩.

(٢٢) الفتوحات ١ / ١٣٩ - ١٤٠.

الأصليين - آدم وحواء - ظهرت آباء وأمهات أخر هم بمثابة أبناء للأب والام الأصليين . اللوح المحفوظ من حيث علاقته بالطبيعة أب وهو أم من حيث علاقته بالعقل الأول . والطبيعة من جانب آخر أم من حيث علاقتها باللوح المحفوظ ، وأب من حيث علاقتها بالهباء والجسم الكل « وبعد أن عرفت الأب الثاني من الممكنات وأنه أم ثانية للقلم الأعلى ، كان مما أُلقي إليها من الإلقاء الأقدس الروحاني الطبيعة والهباء ، فكان أول أم ولدت توأمين : فأول ما ألقت الطبيعة ثم تبعتها بالهباء ، فالطبيعة والهباء أخ وأخت فكان الطبيعة الأب فإن لها الأثر ، وكان الهباء الأم فإن فيها ظهر الأثر . وكانت النتيجة الجسم ، ثم نزل التوالد في العالم إلى التراب على ترتيب مخصوص^(٢٣) . إن الأب الثاني - بعد العقل الأول - هو اللوح المحفوظ ، وذلك من حيث علاقته بما يليه . أما من حيث علاقته - بالعقل الأول - فهي أم ، ولا بدّ هنا من استخدام الاسم المؤنث « النفس الكلية » . وإذا كان ابن عربي - فيها سلف - يشير إلى علاقة الانبعاث بين العقل والنفس الكلية في ضوء علاقة آدم بحواء ، فمن الطبيعي أن يكون أول نتاج عن التوالد بينهما توأمين هما الطبيعة والهباء . هذان التوأمين يتناكحان بدورهما - الطبيعة أب والهباء أم - فيتجان الجسم الكل .

إن هذا الوصف التفصيلي الحسي الذي يُغرم به ابن عربي دائماً لا يجب أن يلفتنا عن كون هذه الحقائق مراتب وتجليات لحقيقة واحدة تتكثّر عقلياً لا وجودياً ، إذ كلها تجليات عن النفس الإلهي (العماء) الذي هو عين المتنفس . وكلها موجودات روحية لا حسية ، وعقلية لا عينية . إنها تبدو كذلك في عقولنا من حيث كوننا صوراً لحقيقة باطنية ، أو كما يقول ابن عربي شعراً :

الحمد لله الذي بوجوده	ظهر الوجود وعالم الهيمن
والعنصر الأعلى الذي بوجوده	ظهرت ذوات عوالم الإمكان
من غير ترتيب فلا متقدم	فيه ولا متأخر بالآن
حتى إذا شاء الهيمن أن يرى	ما كان معلوماً من الأكوان
فتح القدير عوالم الديوان	بوجود روح ثم روح ثان

ثم الهباء وثم جسم قابل لعوالم الأفلاك والأركان (٢٤)

وعلى ذلك يجب أن نفهم الطبيعة بما صدر عنها من الهباء والجسم الكل فهما يتباعد بها عن الوجود الحسي العيني . وإذا كان كل من العقل الأول واللوح المحفوظ حقائق روحية ، فالطبيعة حقيقة عقلية غير موجودة العين . وإذا كان ابن عربي يضعها ثالثة في ترتيب الموجودات ، فإن هذا الوضع قد تم كما يقول على أساس افتراضي لا حقيقي : « اعلم أن الطبيعة في الرتبة الثالثة عندنا من وجود العقل . وهي معقولة الوجود غير موجودة العين . . . فقدر سبحانه مرتبة الطبيعة أنه لو كان لها وجود لكان دون النفس ، فهي وإن لم تكن موجودة العين ، فهي مشهودة للحق . ولهذا ميزها ، وعين مرتبتها وهي للكائنات الطبيعية كالأسماء الإلهية تُعلم وتُعقل وتظهر أثارها ولا تُجهل ولا عين لها جملة واحدة من خارج . كذلك الطبيعة تعطي ما في قوتها من الصور الحسية المضافة إليها الوجودية ولا وجود لها من خارج » (٢٥) .

إن هذا التوازي الذي يقيمه ابن عربي بين الطبيعة والأسماء الإلهية ، يتسق مع التوازي الذي يقيمه بين الهباء والعماء ، فتتوجه الطبيعة على الهباء لإيجاد الجسم الكل كما تتوجه الأسماء الإلهية على العماء لإيجاد الأعيان الثابتة فيه . وإذا كان الجسم الكل موجوداً في الهباء بالقوة ، وكذلك الأعيان الثابتة موجودة في العماء باعتبارها حقائق ، فإن الجسم الكل يمكن أن يوازي الأعيان الثابتة لوجوده في الهباء كما توجد الأعيان الثابتة في العماء . وعلى ذلك لا نبعد كثيراً إذا اعتبرنا هذه المستويات الأربعة لعالم الأمر وهي القلم واللوح والطبيعة والهباء مستويات موازية لمراتب الخيال المطلق الذي حللناه في الفصل السابق ، وإن كانت غير منفصلة - وجودياً - عنها . هذه التوازيات الرباعية - كما يقول ابن عربي - توجد على جميع المستويات الوجودية ، فهي في عالم الألوهة - « تُسمى هناك حياة وعلماً وإرادة وقولاً ، كما تُسمى في الأجسام حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة ، كما تُسمى في الأركان ناراً وهواء وماء وترباً ، كما تُسمى في الحيوان سوداء وصفراء وبلغماً ودماً والعين واحدة والحكم مختلف .

(٢٤) - عقلة المستوفز / ٢٣ - ٢٤

(٢٥) - الفتوحات ٢ / ٤٣٠ .

فالعين واحدة والحكم مختلف وذلك سر لأهل العلم ينكشف^(٢٦)

وإذا كانت الألوهة قد توجّهت على إيجاد العالم من أربع نسب : هي الحياة والعلم والإرادة والقول ، فإن الطبيعة الكلية - بالمثل - قد توجّهت على إيجاد صور العالم الطبيعي من أربع نسب : هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة . وكل نسبة من هذه النسب الطبيعية تقابل نسبة إلهية من النسب الأربع المذكورة . فالطبيعة على ذلك ذات معقولة كالألوهة ولها أربع نسب « فهي ذات معقولة مجموع أربع حقائق . يسمى أثر هذه الأربع في الأجسام المخلوقة الطبيعية حرارة ويبوسة وبرودة ورطوبة . وهذه آثار الطبيعة في الأجسام لا عنها كالحياة والعلم والإرادة والقول في النسب الإلهية ، وما في الوجود العيني سوى ذات واحدة . فالحياة تنظر إلى الحرارة ، والعلم ينظر إلى البرودة ، والإرادة تنظر إلى اليبوسة والقول ينظر إلى الرطوبة »^(٢٧) . ولكي يعلل ابن عربي هذه الموازنة بين النسب الأربع الإلهية ونظائرها الطبيعية يلجأ إلى التأويل مستشهداً بالقرآن والحديث . فالموازاة بين صفة الحياة ونسبة الحرارة مردها إلى أن « الحي الطبيعي لا بدّ من وجود الحرارة فيه »^(٢٨) . والموازاة بين العلم والبرودة مردها أن النبي وصف العلم بالثلج وبرد اليقين « ومنه قوله صلى الله عليه وسلم حين وجد برد الأنامل بين ثديه فعلم علم الأولين والآخرين »^(٢٩) . أمّا الموازنة بين الإرادة واليبوسة فلأنّ الإرادة هي العزم على فعل الشيء ، والعزم قوّة وصلابة كما هي اليبوسة ويستشهد ابن عربي بقوله تعالى ﴿ فإذا عزم فتوكل ﴾^(٣٠) . وتتم الموازنة بين القول والرطوبة على أساس أن القول قد يوصف باللين ، وقد يوصف بالشدة ، ويستشهد ابن عربي بقوله تعالى ﴿ فقولاً له قولاً لنا ﴾^(٣١) .

ويقوم ابن عربي - من جانب آخر - توازيات بين هذه النسب الإلهية والطبيعية

(٢٦) الفترحات ٣ / ٤٣٠ .

(٢٧) الفترحات ٢ / ٤٣٠ .

(٢٨) الفترحات ٢ / ٤٣٠ .

(٢٩) الفترحات ١ / ٢٩٣ .

(٣٠) الفترحات ٢ / ٤٣٠ .

(٣١) الفترحات ٢ / ٤٣٠ .

والموجودات المعقولة الأربعة من زاوية التداخل والتوالج بين كل مستوى من مستويات هذه النسب . فإذا كانت نسبة الحياة شرطاً لوجود نسبة العلم ، فإن العقل الأول شرط لوجود النفس الكلية (اللوح المحفوظ) . وعلى ذلك يتوازى العقل الأول مع نسبة الحياة مع نسبة الحرارة الطبيعية . وتتوازى النفس الكلية مع نسبة العلم التي تتوازى بدورها مع نسبة البرودة وهذه كلها تُسمى النسب الفاعلة . أما النسب المتفعلة فهي على المستوى الإلهي الإرادة والقول ، وعلى المستوى المعقول الطبيعة والهباء ، وهي الرطوبة واليبوسة على المستوى الطبيعي . وهذه الحقائق الأربع - بمستوياتها الثلاثة - هي أصل ظهور العالم بمراتبه الثلاث : وهي الألوهة وعالم المعقولات والعالم الطبيعي المحسوس (٣٢) .

إن هذه التوازيات والتداخلات التي يقيمها ابن عربي بين العقل الأول والنفس الكلية والطبيعة والهباء تؤكد التوحيد بين هذه المراتب ، وتستهدف وضعها في فلك واحد أصغر من الفلك الأكبر الذي حللناه في الفصل السابق بمراتبه الأربع وأطلقنا عليه - مع ابن عربي - الخيال المطلق أو البرزخ الأعلى أو العماء . في هذا العماء وجد القلم الأول بالإبداع ، وانبعثت النفس الكلية عن هذا القلم . وعنهما معاً وجدت الطبيعة والهباء فانتجا بدورهما الجسم الكل أول موجودات عالم الخلق وهو العرش .

وإذا كنا في تحليل المجموعة الأولى من مجموعة الوسائط اعتبرنا العقل الأول أو الحقيقة المحمدية هي العلة الغائية ، فإنها تتحول في هذه المجموعة الثانية إلى أن تكون علة فاعلة . ويصبح الجسم الكل أو العرش هو العلة الغائية . ويمكن بالمثل اعتبار النفس الكلية بما يمتد عنها من ظل هو الطبيعة الكل العلة الهيولانية ، وأن نعتبر الهباء هو العلة الصورية . ويجب أن نلاحظ أن التمايز بين العلل في هذا المستوى ليس على نفس الدرجة من الوضوح التي وجدناها في المجموعة الأولى وذلك بحكم علاقة التداخل والتوالج بين مراتب هذا المستوى . وأكثر من ذلك يمكن اعتبار كل مرتبة من مراتب هذا المستوى علة فاعلة قائمة بذاتها لها تأثيرها المستقل في عالم الخلق أو العالم الحسي . فالعقل الأول هو مصدر كل علم من كونه عقلاً « وهو الذي ظهرت منه هذه العقول بوساطة هذه النفوس

الطبيعية» (٣٣) . والنفس الكلية هي مصدر كل النفوس الجزئية المدبرة للأجسام .
أما الطبيعة فهي مصدر كل المولدات الطبيعية في عالم الأجسام ، والهباء مصدر
كل الصور الظاهرة في عالم الكون والفساد .

وإذا كان عالم الخيال المطلق يمثل وسيطاً بين الذات الإلهية والعالم ، فإن عالم
المعقولات بمراتبه المختلفة يمثل بدوره وسيطاً بين عالم الخيال وعالم الحس المشهود .
إنها عالم الأمر الذي يفصل بذاته بين العالمين ويجمع بينهما في نفس الوقت . وكما
يتكون عالم الخيال المطلق من مراتب أربع ، كذلك عالم الأمر يتكون من مراتب
أربع . والفارق بين المراتب الأربع لعالم الخيال المطلق والمراتب الأربع لعالم
المعقولات ، هو أن المراتب الأربع الأولى تمثل مستويات متوازية لحقيقة واحدة ،
بينما تمثل المراتب الأربع الثانية مستويات متداخلة لنفس الحقيقة . والفارق بين
التوازي والتداخل في الحالتين هو الفارق بين الإطلاق الكامل في الحالة الأولى ،
والإطلاق النسبي في الحالة الثانية ، بمعنى أن الوسائط الأولى في الخيال المطلق هي
وسائط كلية مطلقة ، أما وسائط عالم المعقولات فهي وسائط أقل إطلاقاً وذلك
لتباعدها - من حيث المرتبة - عن الذات الإلهية المطلقة واحتجابها عنها بوسيط عالم
الخيال المطلق ، واقترابها - بالتالي - من عالم الوجود المقيد المضاف . وإذا كانت
الذات الإلهية يمكن تمثيلها بنقطة الدائرة ، فعالم الخيال المطلق أو العماء يمثل
الدائرة الأولى المحيطة بهذه النقطة ، وتمثل دائرة المعقولات الدائرة الأبعد عن هذه
الدائرة الأولى . هذا إذا نظرنا للوجود من جهة نقطة الدائرة . فإذا نظرنا إليها
من زاوية الوجود المقيد المضاف للعالم الحسي - كما يفعل ابن عربي - كانت دائرة
الخيال المطلق هي الدائرة الأوسع التي تضم في داخلها دائرة المعقولات . وهذه
بدورها تضم في داخلها دائرة الموجودات الحسية من أعلاها وهو الجسم الكل أو
العرش إلى أدناها وهو عالم العناصر (٣٤) .

(٣٣) الفتوحات ٢ / ٦٧ .

(٣٤) انظر هذه الدوائر في الفتوحات ٣ / ٤٢١ - ٤٢٩ .

الفصل الثالث

عالم الخلق

يمثل العرش في نظر ابن عربي أول صورة ظهرت في الجسم الكل آخر عالم المعقولات الموجودة ، أو آخر عالم الأمر . وهو يمثل في ذاته وسيطاً وبرزخاً بين عالم الموجودات المعقولة وعالم الموجودات الحسية أو عالم الكواكب . وعلى ذلك يجب التمييز - مع ابن عربي - بين جانبي هذا العرش اللذين يقابل أحدهما العوالم السابقة عليه ، ويقابل بثنائيهما العوالم التالية له ، فيفصل بينهما كما يوحد بحكم طبيعته البرزخية .

يتوحد العرش - أولاً - بالخيال المطلق أو برزخ البرازخ باعتباره أول صورة حسية نورانية لهذا البرزخ . وإذا كان الخيال المطلق يمثل البرزخ الفاصل بين الذات الالهية والعالم ، فإن العرش يمثل البرزخ الذي يفصل بين عالم الأمر وعالم الخلق ، أو بين الحق والخلق . فهو يمثل برزخاً كونياً - من حيث طبيعته الجسمية - منه ينسب الفعل إلى الأكوان وإن كان الفعل في الحقيقة له . إنه - بهذا الفهم يمثل علّة فاعلة في الكون ، وإن كان - في ذاته - علّة غائية بالنسبة للموجودات العقلية السابقة عليه «هو البحر الفاصل بين الحق والخلق . وهو حجاب العزة لنا وله . فَمَنْ أراد منا الوصول إليه وقع في هذا البحر فينسب الفعل للكون ، وما بيد الكون من الفعل شيء ، بل الفعل كله للواحد القهار . وإذا أراد هو الوصول إلينا بما هو عليه - وقولنا إذا أراد قول مجازي للتوصيل ، بل هي إشارة لتوصيل معنى يجب أن يفهم - كان نزوله إلينا بنا ، فقيل : ينزل واستوى ، والله يفرج بتوبة عبده ، ويضحك ربنا ويتعجب ويتشبهش ، والله

يستهنىء بهم ، وما أشبه هذا كالملك والمكيدة»^(١) . ومعنى ذلك أن العرش يمثل البرزخ الفاصل بين الحق والخلق ، والذي من خلاله يتصف الحق بصفات الخلق من حيث إنه ينزل إلى الخلق بهم ، أو يتجلى لهم بصفاتهم لا من حيث إطلاقه الذاتي الذي لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء .

من هذه الزاوية يتوحد « العرش » بكل حقائق الخيال المطلق أو مراتبه المختلفة ، فالعالم - بالمثل - يمثل البرزخ الذي يلتقي فيه الحق والخلق . ويكاد ابن عربي يكرر نفس العبارات السابقة حين يقول : « بحر العالم برزخ بين الحق والخلق . في هذا البرزخ اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا . واتصف الحق بالتعجب والتبشيش والفرح والمعية وأكثر النعوت الكونية . فرد ماله وخذ مالك ، فله النزول ولنا المعراج»^(٢) . وكما يتوحد العرش بالعالم يتوحد كذلك بالحقبة المحمدية من حيث إنه أول مظهر لنورها في عالم الصور والأجساد « فلما علم الحق سبحانه وتعالى إرادته ، وأجرى في إمضائها عادته ، نظر إلى ما أوجده في قلبه من مكنون الأنوار [و] رفع عنها ما اكتنفها من الأستار ، فتجلى له من جهة القلب والعين ، حق تكاثف النور من الجهتين ، فخلق سبحانه وتعالى من ذلك النور المنفلق عنه صلى الله عليه وسلم العرش ، وجعله مستواه ، وجعل الملأ الأعلى وغيره مما ذكره مما احتواه»^(٣) .

ويتوحد العرش - من جانب آخر - بعالم المعقولات الأربعة السابقة عليه ويتضمنها في باطنه ويبرزها - أو يبرز حقائقها - في ظاهره . إن الأخير - من حيث المرتبة - يتضمن دائماً كل الحقائق السابقة عليه ، وإن كان هو في نفسه مظهراً لها ، بل الأحرى القول أنه يتضمن حقائقها في باطنه من حيث هو مظهرها . والموجودات المعقولة التي حللناها في الفصل السابق هي ذاتها عُرشٌ معقولة ، فالعقل الأول هو العرش المجيد ، واللوح أو النفس الكلية هي العرش العظيم . والعرش الذي نتحدث عنه الآن هو فلك الأفلاك وهو عرش الرحمانية . والكرسي - وهو الموجود التالي لهذا العرش - هو العرش الكريم . ويتجاوز ابن

(١) عقلة المستوفز / ٥٧ .

(٢) الفتوحات / ١ / ٤١ .

(٣) عنقاء مغرب / ٤١ .

عربي عالم المعقولات إلى عالم الخيال المطلق فيتحدث عن عرش الهوية أو عرش المشيئة أو عرش الحياة ، وهو مستوى الذات الإلهية^(٤) . وهذا التوحيد في التسمية يؤكد ما نذهب إليه ، هذا إلى جانب دلالتها - في هذه الحالة - على استيعاب الصفات المتعددة للعرش في القرآن وإعطائها معنى وجودياً . وإدراك ابن عربي للعرش - من جانب آخر - بأنه يقوم على قوائم أربع تحملها أرواح أربعة في هذه الحياة الدنيا ، تصبح ثمانية في الحياة الأخرى ، يؤكد ما يذهب إليه من تضمن العرش لحقائق الوجود السابقة عليه معقولة كانت أم خيالية .

العرش :

العرش - من حيث مرتبته الوجودية - هو فلك الأفلاك المحيط بكل ما يليه من موجودات عالم الخلق ، ولذلك فله من الأسماء الإلهية الاسم « المحيط » ويقابله من حروف اللغة حرف القاف^(٥) . وهو « أعني هذا الجسم الكري على هيئة السرير . وخلق له حلة أربعة بالفعل ما دامت الدنيا ، وأربعة آخر بالقوة . يجمع بين هؤلاء الأربعة والأربعة الآخر يوم القيامة ، فيكون المجموع ثمانية . وسمّاه العرش وجعله معدن الرحمة ، فأستوى عليه باسمه الرحمن . وجعله محيطاً بجميع ما يحوي عليه من أُلُك متميزاً يقبل الاتصال والانفصال . وعمر الأينية الظرفية المكانية . وكان مرتبة ما فوقه بينه وبين العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء وهو للاسم الرب - واللّه هو الاسم الجامع المهيمن على جميع الأسماء الإلهية فصفتة المهيمنة - وتوحدت الكلمة في العرش ، [فهو] أول الموجودات التي قبلها عالم الأجسام^(٦) . فالعرش يمثل - من حيث المرتبة - كل ما فوقه ، ويحتوي - أيضاً - على كل ما يليه ويحيط به ، ولهذا فهو مركز الكلمة الإلهية المتوحدة . وإذا كان الاسم « اللّه » هو الاسم الإلهي الجامع ، والاسم الإلهي « الرب » هو الذي في مستوى العماء ، فإن العرش هو مستوى الاسم الإلهي « الرحمن » .

والاسم الإلهي « الرحمن » مشتق من صفة الرحمة وهي أساس التمثل الإلهي في صور أعيان الممكنات ، ومن هذه الصفة كان التنفّس الذي نتج عنه العماء

(٤) انظر : عقلة المستوفز/٥٢ - ٥٣ .

(٥) انظر الفتوحات ٤٣٦/٢ .

(٦) الفتوحات ٦٧٦/٢ . والكلمة التي بين قوسين هي في الأصل : فهي .

للراحة من البطون ، وفك قيد الأساء الإلهية . فالنفس الإلهي ، أو نَفَس الرحمن هو « عين رحمته بنفسه ، فما خرج منه تعالى إلّا الرحمة التي وسعت كل شيء ، فانسحبت على جميع العالم ما كان منه وما لا يكون (كذا) إلى ما لا يتناهى . فأول صورة قبل نفس الرحمن فهو (كذا) بخار رحمانى فيه الرحمة ، بل هو عين الرحمة ، فكان ذلك أول ظرف قبل وجود الحق ... ثم إن جوهر ذلك العماء قبل صور الأرواح من الراحة والاسترواح إليها ، وهي الأرواح المهمة ، فلم تعرف غير الجوهر الذي ظهرت فيه وبه ، وهو أصلها ، وهو باطن الحق وغيبه ظهر ، فظهر فيه وبه العالم ، فإنه من المحال أن يظهر العالم من حكم الباطن فلا بدّ من ظهور خلق به يكون ظهور صور العالم . فلم يكن غير العماء ، فهو الاسم الظاهر الرحمن^(٧) . ومعنى ذلك أن الاسم « الرحمن » وصفة الرحمة تنتظم كل شيء في الوجود ، بحكم أن العماء - وهو أصل العالم وجوهره - ظهر عنها . واختصاص الاسم الرحمن بمستوى العرش له معنى مختلف عن تجلّي هذا الاسم في كل موجودات العالم بحكم هذا الأصل - العماء - الذي ظهر عنه العالم . هذا المعنى كامن في أن العرش هو أصل كل أجسام العالم ، لأنه يمثل آخر تجليات وحدة الكلمة الإلهية . هذه الوحدة التي ستبدأ - بعد ذلك - في التعدد والتكثّر ، والانقسام والازدواج في فلك الكرسي . ولذلك كله يختص العرش بمستوى الاسم « الرحمن » في هذا التجلّي خاصة ، وإن كان الاسم سارياً في كل الأشياء .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العرش يجمع بين اسمين إلهيين ، فهو مستوى الاسم « الرحمن » والاسم الذي توجه على إيجاده هو الاسم « المحيط » . وهذان الاسمان يمكن أن يعكسا جانبي المرتبة الوجودية للعرش كما أسلفنا ، فهو « محيط » بكل ما يليه من موجودات ، وهو من جانب آخر يمثل مستوى - أو مرتبة - كل ما فوقه ، وما بينه وبين العماء . ويتسق هذا مع كون العماء هو مستوى الاسم « الرب » وإن كانت حقيقته ناتجة عن النفس الإلهي من الاسم « الرحمن » . وتعدد الأساء الإلهية في حقيقة الشيء الواحد - عند ابن عربي - لتعكس جانبي هذه الحقيقة ، ولكنها لا تؤدّي إلى أي كثرة في الشيء ذاته ،

(٧) الفتوحات ٤٢٩/٣ - ٤٣٠ .

فالأسماء نسب وإضافات لا أعيان لها . ومن جهة أخرى فابن عربي حين ينسب كوناً من الأكوان في سلم الموجودات إلى اسم إلهي خاص ، إنما يفعل ذلك بحكم التغليب ، مع التسليم بأن كل الأسماء الإلهية لها أثر في كل كون من الأكوان « لكن بعضها أقوى من بعض في ذلك الممكن المعين ، وأكثر حكماً فيه ، فلهذا ننسبه إليه »^(٨) .

وإذا كان الخيال المطلق يتضمن حقائق أربعاً ، وعالم المعقولات - أو عالم الأمر - يتضمن مراتب أربعاً ، فإن للعرش - كما سبقت الإشارة - أربع قوائم يشترك في حملها الملائكة وأرواح بعض الأنبياء . هذه القوائم الأربع تمثل أربع حقائق يعددها ابن عربي - نقلاً عن ابن مسرة الجبلي - وهي : الصور والأرواح والأرزاق والوعيد^(٩) ، « فإسرافيل وآدم للصور ، وجبرائيل ومحمد « صلعم » للأرواح . وميكائيل وإبراهيم للأرزاق ورضوان ومالك للوعد والوعيد »^(١٠) . هذه الحقائق الأربع تتصل بعالم الكون ، عالم الكثرة والتعدد والانقسام ، كما أنها تنتمي في نفس الوقت إلى العالم الروحي السابق ، مما يؤكد الوحدة الذاتية التي يتضمنها العرش . ويرمز ابن عربي للصورة بإسرافيل وآدم ، وإذا كان الجسد الأدمي هو أصل كل الأجسام الإنسانية من حيث تكوينه الترابي ، فإسرافيل هو الملك الموكل بالنفخ في الصور يوم القيامة ليبعث هذه الأجساد من رقدتها . وكثيراً ما يخلط ابن عربي - عن وعي - بين كلمة « الصُور » و « الصُّور » جمع صورة^(١١) . أما الأرواح فيرمز لها ابن عربي بجبريل ومحمد من حيث إن جبريل هو الملك الموكل بالنفخ في الأرحام ، كما نفخ في رحم مريم فولدت عيسى من غير أب . ومحمد هو الحقيقة الروحية التي هي أصل كل الأرواح في العالم ، والتي توجد كل أرواح العالم - في حقيقته - بالقوة . ويرمز ابن عربي للأرزاق بميكائيل وإبراهيم ،

(٨) الفتوحات ٢ / ٤٦٨ .

(٩) انظر الفتوحات ٣ / ٤٣١ . وابن عربي يجعل من نفسه أحد حملة العرش . يقول : « فإن الله وإن خلق ملائكة يحملون العرش ، فإن له من الصنف الإنساني أيضاً صوراً تحمل العرش الذي هو مستوى الرحمن ، وأنا منهم ، والقائمة التي أفضل قوائمه هي لنا ، وهي خزنة الرحمة ، فجعلني رحيماً مطلقاً مع علمي بالشدائد .

(١٠) عقلة المستوفز / ٥٨ .

(١١) انظر : الفتوحات ١ / ٣٠٥ .

ورغم ما في هذا الرمز من صعوبة أشار إليها آسين بلاسيوس^(١٢) وسكت عن شرحها ابن عربي كما سكت عن شرح الرموز الأخرى ، فإن ما ورد في القرآن من تقديم ابراهيم الطعام للملائكة ما يمكن أن يضيء مثل هذا الرمز^(١٣) ، ويمكن أن يكون ميكائيل - في هذه الحالة - رمزاً للغذاء الروحي أو المعنوي « غذاء العلوم والتجليات والأحوال »^(١٤) . والرمز الأخير واضح في حقيقة الوعد والوعيد فرضوان هو المَلَك الذي يفتح أبواب الجنة التي بها يتحقق وعد الله للمؤمن ، ومالك هو خازن النار التي يتحقق بها وعيد الله للكافر .

إن هذه الحقائق الأربع بجانبها تمثل ثماني حقائق تتماثل مع النسب الثماني « التي يوصف بها الحق وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر وإدراك المطعوم والمشموم والملموس بالصفة اللائقة به ، فإن لهذا الإدراك بها تعلقاً كإدراك السمع بالمسموعات والبصر بالمبصرات (كذا) »^(١٥) . وهذه الحقائق الأربع من جانب آخر تتوازى مع الحقائق الأربع الطبيعية الكامنة في الطبيعة الكلية وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . ورغم هذا التعدد الكامن في طبيعة العرش من حيث قوائمه الأربع ، وما يعبر عنه من حقائق أربع - هي في حقيقتها ثمان - تتصل بعالم الكون ، فإنه في ذاته واحد غير منقسم محيط بما يليه من الموجودات . وهذا التعدد والانقسام الكامن فيه سيظهر في المراتب التالية وأولها فلك الكرسي .

الكرسي :

يمثل الكرسي - على المستوى الوجودي - عالم التعدد ، ولكن في حدود الاثنينية ، التي تؤدي بدورها إلى التكثر في عالم الفلك الأطلس - وهو فلك البروج - وفلك الأفلاك الثابتة ، وانتهاء إلى الأرض مروراً بالأفلاك السبعة المعروفة من السماء الأولى حتى السماء السابعة . والاثنينية التي يمثلها الكرسي

(١٢) انظر : The Mystical Philosophy of Ibn Masarra And His Followers, pp. 79-80.

(١٣) سورة الذاريات/٢٤ - ٢٨ وانظر تفسير الزمخشري : ١٨/٤ .

(١٤) الفتوحات ١/١٤٩ . وانظر فصوص الحكم/٨٤ حيث يشير ابن عربي لهذا الترابط .

(١٥) الفتوحات ١/١٤٩ .

نابعة من أنه موضع القدمين الإلهيتين ، حيث انقسم الأمر الإلهي إلى خير وحكم ، وانقسم الحكم إلى أمر ونهي ، وانقسم الأمر إلى وجوب وندب وإباحة ، وانقسم النهي إلى حظر وكراهة . أما الخبر الإلهي فقد انقسم إلى أقسام كثيرة متعددة^(١٦) .

وإذا كان الكرسي يمثل انقسام الكلمة الإلهية على المستوى الوجودي ، فإن هذا الانقسام يرجع في حقيقته إلى ثنائيات سابقة - موجودة بالقوة لا بالفعل - في العقل الأول واللوح المحفوظ أو النفس والطبيعة الكلية . وهذا الانقسام الباطني الذي ظهر في الكرسي موجود أيضاً في الكلمة الإلهية التي توجهت على إيجاد أعيان الممكنات وهي كلمة « كُنْ » فهذه الكلمة على وحدتها - كأمر إلهي - تتكوّن من حرفين هما الكاف والنون . يقول ابن عربي : « ومن فعل هاتين القدمين في هذا الفلك ظهر في العالم من كل زوجين اثنين بتقدير العزيز ، لوجود حكم الفاعلين من الطبيعة (يعني الحرارة والبرودة) والقوتين من النفس (يعني القوة العلمية والقوة العملية) والوجهين من العقل (يعني النور والظل) والحرفين من الكلمة الإلهية « كُنْ » من الصفتين الإلهية في « ليس كمثله شيء » وهي الصفة الواحدة « وهو السميع البصير » وهي الصفة الأخرى^(١٧) .

ولأن الكرسي يمثل الانقسام الموجود باطنياً في العوالم السابقة عليه ، فهو لا يمثل - في حقيقته - وجوداً مغايراً لما سبقه ، بل الأحرى القول أنه يمثل ظهور هذه الحقائق من حالة البطون . وليس معنى كونه فلكاً داخل فلك العرش استقلاله عنه ، فهو - مثله مثل العرش - صورة في الجوهر الهبائي . « فإن جوهر هذا الهباء هو الذي عمّر الخلاء ، فكل ما ظهر من الصور المتحيزة الجسمية والجسمانية فهذا الجوهر هو القابل لها . وإنما قلنا هذا لئلا يُتخيل أن الكرسي صورة في العرش وليس كذلك . وإنما هو صورة أخرى في الهباء قبلها كما قبل صورة العرش على حد واحد ، ولكن بنسب مختلفة . فسمي هذا الوجود الآخر كرسياً ، ودلّى إليه القدمين ، فانفلق الرحمة انفلاق الحب ، فتنوّعت الرحمة في الصفة إلى إطلاق وتقيد . فظهرت الرحمة المقيدة وهي القدم الواحدة . وتميّزت الرحمة المطلقة

(١٦) انظر : الفتوحات ٢ / ٦٧٦ .

(١٧) الفتوحات ٢ / ٤٣٩ .

لظهور هذه القدم الأخرى . فظهر في هذه انقسام الكلمة الواحدة العرشية التي لم يظهر لها انقسام في العرش»^(١٨) . ومثل هذا التوحيد بين الكرسي والعرش باعتبارهما نسبتين في الجوهر الهبائي يجعلنا نتعامل مع هذه القسمة في عالم الكرسي باعتبارها قسمة ظاهرة لباطن موحد في حقيقته . وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله إن الأمر الإلهي انقسم إلى خبر وحكم ، وهو في حقيقته واحد لا يقبل الانقسام إلا بالنظر والاعتبار . والانقسام إلى حكم وخبر ، وما يتبعه من انقسامات داخلية داخل حدود كل منها ، هو انقسام بالنظر إلى عالم الكون أو إلى عالم الكثرة الظاهرة المشاهدة المحسوسة ، عالم الكواكب التي نسبتها إلى الكرسي « كنسبة الكرسي إلى العرش كحلقة ملقاة في فلاة »^(١٩) .

والانقسام الذي يمثله الكرسي أو القدمان يمتد - عند ابن عربي - ليشمل كل العوالم ويضم كل الثنائيات . فهاتان القدمان يمثلان في عالم الألوهة « تقابل الأسماء الإلهية مثل الأول والآخر والظاهر والباطن »^(٢٠) ، وفي عالم الخلق يمثلان كل الصفات الإلهية والأفعال الإلهية التي تبدو متعارضة « فبالقدمين أغنى وأفقر وبهما أمات وأحيا وبهما أهل وأقفر وبهما خلق الزوجين الذكر والأنثى ، وبهما أعز وأعطى ومنع وأضر . ولولاهما ما وقع في العالم شيء مما وقع »^(٢١) . وليست هذه كلها إلا آثار صفات الأفعال الإلهية « من المحيي والمميت والضرار والنافع وما أشبه ذلك »^(٢٢) .

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الانقسام الوجودي - الواحد في باطنه - إلى انقسام معرفي تختلط فيه حدود التشبيه والتنزيه . ويكون هذا الانقسام هو الحاكم على ما نراه في معرفة الكون من اضطرابات في إدراك الحقيقة المطلقة الشاملة ، وتعدد في فهمها . والعارف وحده هو الذي يصل إلى تجاوز هذا الاضطراب والخلط والتشوش ، فيدرك الانقسام على أنه - في أصله وباطنه - وحدة . ويدرك

(١٨) الفتوحات ٢ / ٦٧٦ .

(١٩) عقلة المستوفز / ٦٠ .

(٢٠) الفتوحات ٣ / ٤٦٣ .

(٢١) الفتوحات ٣ / ٤٦٣ .

(٢٢) الفتوحات ٣ / ٤٦٤ .

تعدد المعتقدات وتغايرها على أنها تُنصَّب على جوانب من هذه الحقيقة الواحدة « فمن نَزَّه فمن » ليس كمثله شيء » ومن شَبَّه فمن « وهو السميع البصير » فغيب وشهادة : غيب تنزيهه ، وشهادة تشبيهه ، فافهم إن كنت تفهم واعلم ما الحقيقة التي حكمت على الثنوية حتى أشركوا ، وهم المانية مع استيفائهم النظر وبذل الاستطاعة فيه ، فلم يقدروا على الخروج من هذه الاثنينية إلى العين الواحدة . وما ثم إلَّا الله ﴿ ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به ﴾ فلم يُعذر لأنه نزل عن هذه الدرجة فقلَّد . فنجا صاحب النظر وهلك المقلد ، فإنه استند إلى أمر محقق في الصفة والكلمة ﴿ فأصله الله على علم وختم على سمعه ﴾ فلم يسمع ﴿ وإلهكم إله واحد ﴾ ، وختم على قلبه فلم يعلم أنه إله واحد ، لأنه لم يشاهد تقليب قلبه . وجعل على بصره غشاوة فلم يدرك فردية الكلمة بالواو التي بين الكاف والنون ، فمنعته الغشاوة من إدراكها ، فلم يشاهد إلَّا اثنين كاف ونون لفظاً وخطأ » (٢٣) .

وإذا كان العارف وحده هو القادر على إدراك وحدة الحقيقة مع تنوعها ، فليس معنى ذلك أن هذا الانقسام ينتفي عن إدراكه وتصوره . بل الأخرى القول أنه يأخذ مجرى آخر يتمثل في الأحوال والمقامات التي يتنوع بها قلب العارف مع وحدته الذاتية ، فيدرك الحقيقة في تنوعها . وهذا التنوع في قلب العارف مرده إلى هذه الثنائية في الكرسي ، فتتنوع أحواله بين « الغيب والشهادة ، والجلال والجمال ، والقرب والبعد ، والهيبة والأنس ، والجمع والفرق ، والستر والتجلي ، والغيبة والحضور ، والقبض والبسط » (٢٤) .

هذا الانقسام على المستويين الوجودي والمعرفي ، سيتحول إلى كثرة فيما يلي ذلك من مراتب الوجود ، وأولها الفلك الأطلس أو فلك البروج ، وهو الذي سنتناوله في الفقرة التالية . ونشير قبل ذلك إلى أن الكرسي قد توجه على إيجاد الاسم الشكور ، ويقابله من حروف اللغة حرف الكاف .

(٢٣) الفتوحات ٢ / ٤٣٩ .

(٢٤) الفتوحات ٣ / ٤٦٣ .

الفلك الأطلس :

تتحول الثنائية التي ظهرت في فلك الكرسي إلى كثرة تظهر في الفلك الأطلس أو فلك البروج الاثني عشر . هذه الكثرة - هنا - ليست طارئة ، ولكنها ظهورٌ لكثرة متضمنة في العوالم السابقة ، كما كانت الثنائية في الكرسي ظهوراً لكثرة باطنة في العوالم السابقة عليه . ومعنى ذلك أن الفلك الأطلس ينتمي لكل العوالم السابقة ؛ يفصل ما أجمل فيها ، ويظهر ما بطن فيها . وهذا الفلك الأطلس - من جهة أخرى - يُعدُّ علّة لكل التغيرات التي تحدث في عالم الكون والاستحالة على المستويين الطبيعي والروحي على السواء . وهذا كله يؤكّد الطبيعة الوسطية لهذا البرزخ من برازخ عالم الخلق .

وقد سبقت الإشارة إلى الموازة التي يقيمها ابن عربي بين الأسماء الإلهية الأربعة التي توجهت على إيجاد العالم ، وهي الحياة والعلم والإرادة والقول ، وبين مثلتها من العناصر الطبيعية وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة . وإذا كانت الطبيعة الكلية - ثالث مراتب عالم العقول - تتضمن هذه الحقائق الطبيعية الأربع في ذاتها ، فإن القلم قد توازى مع الحياة والحرارة ، واللوح المحفوظ (النفس الكلية) قد توازت مع العلم والبرودة ، والهباء قد توازى مع القول والرطوبة ، وكذلك الجسم الكل قد توازى مع الإرادة واليبوسة . ومعنى ذلك أن هذه الحقائق كلها باطنة في عالم العقول الكلية . وهذه الحقائق تتجلى بشكل ظاهر في هذا الفلك ، الفلك الأطلس ، أو فلك البروج الاثني عشر . وإذا كانت هذه الحقائق السابقة تنقسم في حقيقتها إلى حقائق فاعلة وحقائق منفعة كما سبق أن أشرنا ، فمن الطبيعي أن يؤتي هذا التفاعل ثمرته في هذا الفلك الذي يمثل الكثرة . فتفاعل الحرارة مع اليبوسة يؤتي إلى ظهور عنصر النار البسيطة . وهذا العنصر يوجد في ثلاثة بروج من بروج هذا الفلك الأطلس : وهي الحمل والأسد والقوس . وتفاعل البرودة واليبوسة يؤتي إلى ظهور عنصر التراب البسيط الذي يوجد في بروج ثلاثة أخرى هي الثور والسنبلة والجدي . أما تفاعل الحرارة والبرودة فينتج الهواء الذي يوجد في الجوزاء والميزان والدلو . وعنصر الماء الناتج عن امتزاج البرودة والرطوبة يوجد في أبراج السرطان والعقرب والحوت^(٢٥) .

ومعنى ذلك أن هذه البروج الاثني عشر تنقسم - من الناحية الطبيعية - إلى أربعة أقسام ما بين مائة وهوائية وترايبية ونارية « ولهذا ظهر عنها الكون والفساد والتغير والاستحالات ... وعن هذا الفلك يتكوّن جميع ما في الجنة وعنه يكون الشهوة لأهلها . وهو عرش التكوين » (٢٦) .

ولكن إذا كانت الحقائق الطبيعية أربعاً ، والعناصر التي تنتج عنها - بدورها - أربعة ، فكيف تأتى أن ينقسم هذا الفلك إلى اثني عشر برجاً ؟ تؤكّد إجابة ابن عربي على مثل هذا السؤال الطبيعة الثابتة الدائمة لهذا الفلك ، فهو ليس فلكاً طبيعياً فانياً ، ولكنه فلك ثابت باق ينصبّ تأثيره - التكويني - على عالم الدنيا وعالم الآخرة وعالم البرزخ . ونتج ضرب الحقائق الطبيعية الأربع - أو العناصر الأربعة - في هذه المنازل الثلاثة يؤدّي إلى وجود الأبراج الاثني عشر . ولكل برج من هذه الأبراج مدة معلومة ووظيفة محددة في التأثير التكويني الذي يمارسه ، يتحول الأمر بعدها والتأثير إلى برج آخر (٢٧) ، فإذا انتهى الاجل المعلوم لهذه الحياة الدنيا تحول التأثير إلى التكوينات التي تحدث في عالم النار بحكم هذا التحول . وتحول التأثير الذي تمارسه هذه الأبراج في عالم البرزخ - وهو الصور - إلى التأثير على برزخ الجنة (٢٨) . ومعنى ذلك أن انقسام هذا الفلك إلى اثني عشر برجاً يعود إلى العناصر الأربعة والعوالم الثلاثة التي تمارس فيها هذه العناصر تأثيرها « وما ثم رابع . ولكل منزل من هذه المنازل أربعة ، فلا بدّ منهم لهم الحكم في أهل هذه المنازل . فإذا ضربت ثلاثة في أربعة ، كان الخارج من هذا الضرب اثني عشر فلذلك كانوا اثني عشر برجاً . ولما كانت الدار الدنيا تعود ناراً في الآخرة بقي حكم الأربعة عليها التي لها . والبرزخ في سوق الجنة ولا بدّ فيه من حكم الأربعة . والجنة لا بدّ فيها من حكم الأربعة ، فلا بدّ من

(٢٦) الفتوحات ٢ / ٦٧٦ .

(٢٧) انظر : عقلة المستوفز / ٦١ - ٦٤ .

(٢٨) ليس المقصود بالبرزخ هنا الخيال المطلق ، بل هو الصور الذي تأخذ فيه الأرواح أي الأشكال شاءت . وبرزخ الجنة هو السوق الذي يستطيع فيه أهل الجنة التشكل في أي صورة أرادوا . انظر : الفتوحات ١ / ٣٠٥ - ٣٠٧ ، ٣ / ٦٥ ، ٥٢ ، ومحاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار / ٤٧١ وأنظر كذلك : محمود قاسم : الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي / ١٩ - ٢١ .

البروج»^(٢٩) . والفارق بين الاستحالات التكوينية التي تسببها هذه الأبراج في الدنيا ومثلتها في الآخرة - خاصة في الجنة - أن ما يحدث في الجنة من استحالات ليس فساداً على الحقيقة « أعني يفسد نظامه إلى أمر آخر ما هو الفساد المذموم المستخبث ، فهذا معنى يفسد فلا تتوهم »^(٣٠) .

إن الفلك الأطلس - في ظل هذا الفهم - فلك ثابت مثل الكرسي والعرش . وإذا كان العرش يمثل مستوى الوحدة الرحمانية ، والكرسي يمثل مستوى الانقسام المعبر عنه بالقدمين ، فإن فلك الأطلس يمثل الأصل الذي تنتج عنه التكوينات والاستحالات والتغيرات في المنازل الثلاثة : الدنيا والآخرة والبرزخ ، وهذا هو جانبه الطبيعي . أما الجانب الروحي لهذا الفلك فيتمثل في أن هذه البروج المقدرة التي ينقسم إليها ليست إلا ملائكة يتلقون علومهم مباشرة عن اللوح المحفوظ (النفس الكلية) . وهذا اللوح - كما أسلفنا - يتلقى علمه عن القلم أو العقل الأول . ومعنى ذلك أن هذه البروج الملائكة تقوم - إلى جانب وظيفتها الطبيعية الوجودية بوظيفة علمية معرفية تنقل بها المعلومات والمعارف من عالم الأمر إلى ما يليها من عالم الخلق . وإذا كان العقل الأول واللوح المحفوظ يمثلان خواص الملائكة الكرويين الموجودين في السماء ، فإن ملائكة الأبراج تمثل ولاة هؤلاء الخواص الذين يتلقون عنهم العلم ، وينقلونها - بدورهم - إلى نوابهم في الفلك التالي ، فلك الكواكب الثابتة « ثم إن الله سبحانه وتعالى أمر أن يُؤلَّى على عالم الخلق اثني عشر والياً يكون مقرهم في الفلك الأقصى منا في بروج ، فقسّم الفلك الأقصى اثني عشر قسماً جعل كل قسم منها برجاً لسكنى هؤلاء الولاة ، مثل أبراج سور المدينة ، فأنزلهم الله فيها ، فنزلوا فيها كل وال على تخت في برجه . ورفع الله الحجاب الذي بينهم وبين اللوح المحفوظ ، فأروا فيه مسطراً أسماءهم ومراتبهم ، وما شاء الله أن يجريه على أيديهم في عالم الخلق إلى يوم القيامة ، فارنقم ذلك كله في نفوسهم وعلموه علماً لا يتبدل ولا يتغير »^(٣١) . ومعنى ذلك أن الفلك الأطلس أو الفلك الأقصى - من جانبه الروحي - يمثل أحد

(٢٩) الفتوحات ٣ / ٤٣٣ .

(٣٠) الفتوحات ٣ / ٤٣٣ .

(٣١) الفتوحات ١ / ٢٩٥ .

مراتب العلم الإلهي ، وهي مرتبة ما يحدث في العالم بمنزلة الثلاثة من تكوين وتغير واستحالة . وهذه المرتبة تمثل كثرة وتفصيلاً في هذا العلم الإلهي ، كما كانت - في جانبها الطبيعي - تمثل أصل كل التضاعلات في عالم الكون والتغير^(٣٢) . ويطلق ابن عربي على هؤلاء الملائكة الاثني عشر اسم الملائكة المقسمات^(٣٣) .

وإذا كان انقسام الكلمة الإلهية في فلك الكرسي قد أدى إلى الثنائية في العالم وفي المعتقدات ، فإن الكثرة الاثني عشرية في الفلك الأطلس قد أدت - بدورها - إلى اعتقاد الشيعة الإمامية في الأئمة الاثني عشر « ومن هنا قالت الإمامية بالاثني عشر إماماً . فإن هؤلاء الملائكة أئمة العالم الذي تحت إحاطتهم . ومن كون هؤلاء الاثني عشر لا يتغيرون عن منازلهم لذلك قالت الإمامية بعصمة الأئمة ، لكنهم لا يشعرون أن الإمداد يأتي إليهم من هذا المكان . وإذا سعدوا سرت أرواحهم في هذه المعارج بعد الفصل والقضاء النافذ بهم إلى هذا الفلك تنتهي لا تتعدها ، فإنها لم تعتقد سواه »^(٣٤) . ومعنى ذلك أن هذا الفلك - معرفياً - يمثل ببروجه الملائكة الاثني عشر فلكاً للإمداد المعرفي . وهو الفلك الذي استمد منه هذا الفريق من الشيعة معرفتهم بالأئمة الاثني عشر المعصومين . وإلى هذا الفلك - معرفياً - ينتهي هذا الفريق من المسلمين إذا سعدوا بعد الفصل والقضاء ، وذلك لأن معرفتهم - وبالتالي - عقيدتهم - لم تتجاوز إطار هذا الفلك . ويرتد هذا الفهم عند ابن عربي إلى إيمانه بأن لكل معتقد ديني - أيّاً كان - أصلاً في التجليات الإلهية ، وأن المعتقد - أيّاً كانت عقيدته - يموت على صورة اعتقاده ومعرفته . ولا تتجاوز رؤيته يوم القيامة للحق إطار الصورة التي مات عليها معتقداً إيّاها . ولذلك حين يتجلى الحق للخلق يوم القيامة ينكره قوم لأنه تجلّى لهم في غير الصورة التي يعرفونها . فإذا تجلّى لهم على صورة معتقدتهم عرفوه ولم ينكروه . والعارف وحده هو القادر على معرفة الحق في أي صورة يتجلى فيها ،

(٣٢) لمزيد من التفاصيل عن هذه الجوانب انظر : عقلة المستوفز / ٦١ - ٦٤ ، والفتوحات : ٢ / ٢٩٥ ، ٣ / ٤٣٣ وما بعدها .

(٣٣) انظر : عقلة المستوفز / ٦١ .

(٣٤) الفتوحات / ٣ / ٤٣٣ .

لأنه قد كُشف له عن تنوع الحق في الصور المختلفة فلا تمنعه الصورة - أيًا كانت - عن معرفته . والسبب وراء ذلك أن قلب العارف يتنوع بتنوع تجليات الحق في الصور المختلفة ، ومن ثم تتجاوز معرفته بالحق حدود أي صورة خاصة ، وتتجاوز المعتقدات المختلفة وصولاً إلى العقيدة الكلية الشاملة .

فلك الكواكب الثابتة :

وإذا كان الفلك الأطلس أو الفلك الأقصى قد توجه على إيجاد الاسم الإلهي « الغني » وله من الحروف اللغوية حرف « الجيم »^(٣٥) ، فقد توجه على إيجاد كوكب المنازل أو فلك الكواكب الثابتة الاسم الإلهي « المقدّر » وله من الحروف حرف « الشين »^(٣٦) . وللأسماء والحروف هنا دلالتها دون شك ، فالاسم « المقدّر » يعني فعالية هي تقدير الأمور تقديراً فعلياً في إطار التنفيذ الكلي أو التصميم لأمر من الأمور ، وهذه - كما سنرى - هي مهمة فلك الكواكب الثابتة . ويمثل حرف « الشين » على المستوى الصوتي تفشياً وخروجاً واضحاً للهواء في النفس أوسع من خروج حرف « الجيم » حيث درجة الاحتكاك في الأول أقل منها في الثاني . والعلاقة بين هذا الفلك - فلك الكواكب - والفلك الأطلس هي علاقة المفاعل بالمنفعل . ومعنى ذلك أن لهذا الفلك - أيضاً - جانبيين : جانباً منها يتصل فيه بما فوقه ويعبر عن حقائقه ، وهذا هو جانبه المنفعل . أما الجانب الآخر المفاعل فهو تأثيره فيما يليه من الكواكب ، فهو بذلك برزخ فاصل بين ما فوقه وما يليه ، يفصل بينها ويوحد على المستويين الوجودي والمعرفي ، والطبيعي والروحي على السواء .

يتبدى وجهه إلى ما قبله في أنه يجمع في حقيقته قوة العرش والكرسي والفلك الأطلس جميعاً ، باعتباره آخرها من حيث المرتبة ، وذلك بناءً على تصور ابن عربي أن الآخر دائماً يجمع حقائق كل ما سبقه . وإذا كانت الكلمة الإلهية قد توحدت في العرش ، وانقسمت في الكرسي ، وتكررت في الفلك الأطلس ، فإن

(٣٥) انظر : الفتوحات ٢ / ٤٣٧ .

(٣٦) انظر : الفتوحات ٢ / ٤٤٠ .

فلك الكواكب الثابتة يجمع كل حقائق الوحدة والانقسام والتعدد . فمن قوة هذا الفلك يقول أهل الجنة للشيء كُنْ فيكونُ ، بمعنى أن الهوة الفاصلة بين الحق والخلق تتلاشى ، لأن التكوين- عن الأمر- قوة إلهية لا إنسانية . ويستمد الفلك الثابت هذه القوة التي توحد بين الحق والخلق من الوحدة الموجودة في حقيقة العرش . ويمثل هذا الكوكب أيضاً الانقسام الموجود في حقيقة الكرسي وذلك بما يهبه لأهل الجنة- سكان هذا الكوكب- من زوجتين لكل إنسان . أما الكثرة التي يستمدّها من الفلك الأطلس فتتمثل فيما يهبه لأهل الجنة أيضاً من تلذذ وتنعم بالأكل والشرب والنكاح حيث تغيب الربوبية في الإنسانية ، كما غابت الإنسانية في الربوبية في القدرة الخلاقة الإلهية التي يهبها لهم في الحالة الأولى ، وهي القوة المستمدة من العرش : « حمل فلك الكواكب قوة الأطلس والكرسي والعرش . والكرسي هو الوجه الجامع بين المقدمتين لأنه الوسط بين العرش والأطلس ، فله وجه إلى كل منهما . فمن قوة العرش اتحدت أو توحدت فيه الكلمة الإلهية ، فكان أهل الجنة- وهم أهل هذا الفلك المكوّكب- يقولون للشيء « كُنْ » فيكونُ . ومن قوة الكرسي كان لكل إنسان فيه زوجتان ، لأنه موضع القدمين . ومن قوة الفلك الأطلس غابت إنسانيته في ربه فتكونت عنه الأشياء ، ولا تتكون إلا عن الله . وغابت الربوبية في إنسانيته ، فالتذّ وتنعم وأكل وشرب ونكح ، فهو خلق حق فجهل كما أن الفلك الأطلس مجهول . فلهذا قلنا إن هذا الفلك قد حصل قوة ما فوقه لأنه مولّد (٣٧) عنه . وهكذا كل ما تحته أبدأ الولد يجمع حقائق ما فوقه حتى ينتهي إلى الإنسان ، وهو آخر مولود ، فتُجمع فيه قوى جميع العالم والأسماء الإلهية بكما لها » (٣٨) .

وإذا كان الفلك المكوّكب ، أو فلك المنازل ، يجمع حقائق كل ما قبله ، وهو منفعل بالنسبة- لها ، فإنه من حيث علاقته بما يليه من الكواكب يكون أباً وفاعلاً بهذه الحقائق كلها . وإذا كان الفلك الأطلس- كما أشرنا- يمثل العلّة الفاعلة الطبيعية في البرزخ والدنيا والآخرة ، فإن هذا الفلك المكوّكب يتضمن - مكانياً- الجنة والنار ، فسطحه أرض الجنة ومقره فيما يلي السماء السابعة سقف

(٣٧) في الأصل : مواد ، وهو بين الخطأ .

(٣٨) الفتوحات : ٢ / ٤٤٠ - ٤٤١ .

النار^(٣٩) . وهذا الفلك - من جانب آخر - يحيط بما يليه من كواكب وأفلاك فيؤثر فيها طبيعياً وروحياً « ولما أنشأ الله أجرام العالم كله القابل للتكوين فيه ، جعل من حد ما يلي مقعر السماء الدنيا إلى باطن الأرض عالم الطبيعة والاستحالات ، وظهور الأعيان التي تحدث عنها الاستحالات وجعلها بمنزلة الأم ، وجعل من مقعر فلك السماء الدنيا إلى آخر الأفلاك بمنزلة الأب وقدر فيها منازل وزئبها بالأنوار الثابتة والسابحة . فالسابحة تقطع في الثابتة ، والثابتة والسابحة تقطع في الفلك المحيط^(٤٠) . فالعلاقة - إذن - بين الفلك الأطلس وفلك الأفلاك الثابتة من جهة ، والأفلاك المتحركة من السماء السابعة إلى السماء الدنيا من جهة أخرى هي علاقة فاعل بمنفعل . وعلاقة هذه كلها بما يلي السماء الدنيا إلى عالم الأركان - أو عالم الكون والاستحالة - هي بدورها علاقة فاعل بمنفعل . والفارق بين الفلك الأطلس والفلك المكوكب من جهة ، وغيرهما من الأفلاك السابحة من جهة أخرى ، أن الفلكين الأولين ليسا عرضة للتغير والاستحالة ، لأن تأثيرهما دائم على الجنة والنار ، وما يحدث فيهما من تغيرات . فهما فلكان ثابتان بهذا المعنى ، أي أزليان غير فانيين . وهذه تفرقة هامة بينهما وبين الأفلاك المتحركة المعرضة للتغير والفساد^(٤١) . وليس معنى الثبات هو عدم الحركة ، فالسابحة تقطع في الثابتة ، والثابتة والسابحة تقطع في الفلك المحيط ، كما يقول ابن عربي في النص السابق .

وإذا كنا - فيما سبق - رأينا ابن عربي يتعامل مع الفلك الأطلس ، وفلك الكواكب - أو فلك المنازل - والكرسي والعرش باعتبارهما أفلاكاً حقيقية ، وإن كانت ثابتة أزلية غير فانية^(٤٢) ، فإنه - أحياناً - يوحد بين هذين الفلكين - الأطلس والمنازل - من جهة والعرش والكرسي من جهة أخرى^(٤٣) الأمر الذي دفع القاشاني إلى اعتبار أن العرش والكرسي ليسا أفلاكاً على الحقيقة ، وإنما هي

(٣٩) انظر : عقلة المستوفز / ٦٥ ، الفتوحات ٢ / ٤٤١ ، ٣ / ٤٣٥ .

(٤٠) الفتوحات ١ / ٤٤١ .

(٤١) انظر : Burchardt; Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi, p. 16

(٤٢) انظر : الفصوص / ٧٥ .

(٤٣) انظر : الفتوحات ١ / ٥٤ .

أفلاك بالمعنى المجازي « كما سُمي كرة التراب فلماً مجازاً ، فإنها لم تتحرك ، ولم تحط بشيء حتى تُسمى فلماً بالحقيقة »^(٤٤) ، وذهب إلى أن المراد بهما - فلك العرش وفلك الكرسي - النفس الكلية والعقل الكلي . والذي لا شك فيه أن ابن عربي يتعامل مع الفلك الأطلس وفلك المنازل باعتبارهما فلكين حقيقيين مع ثباتهما وأزليتهما خلافاً لما ذهب إليه أبو العلا عفيفي^(٤٥) ، وذلك لأنه يسند إليهما حركة في فلك الكرسي أو العرش . وعن حركة الفلك الأطلس وجدت الأيام مجملة غير منفصلة ، ثم تعينت الأيام بحركة الفلك الثاني ، فلك المنازل . والمقصود بالأيام الناتجة عن حركة هذين الفلكين هي أيام الزمان المعروفة لنا لا الأيام الإلهية ، وهي الأيام التي خلق الله فيها السموات والأرض . يقول : « ولما أدار الله هذه الأفلاك العلوية ، وأوجد الأيام بالفلك الأول (يعني الفلك الأطلس) وعينه بالفلك الثاني (يعني فلك المنازل) الذي فيه الكواكب الثابتة للأبصار ، ثم أوجد الأركان تراباً وماء وهواء وناراً ، ثم سَوَّى السموات سبعاً طباقاً وفتقها ، أي فصل كل سماء على حدة بعدما كانت رتقاً ، إذ كانت دخاناً ، وفتق الأرض إلى سبع أرضين ، سماء أولى لأرض أولى ، وثانية لثانية إلى سبع ، وخلق الجوّاري الحُتْنُس خمسة في كل سماء كوكب ، وخلق القمر ، وخلق أيضاً الشمس ، فحدث الليل والنهار بخلق الشمس في اليوم . وقد كان اليوم موجوداً ، فحصل النصف من هذا اليوم لأهل الأرض نهاراً ، وهو من طلوع الشمس إلى غروبها . وجعل النصف الآخر منه ليلاً ، وهو من غروب الشمس إلى طلوعها . واليوم عبارة عن هذا المجموع ، ولهذا خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، فإن الأيام كانت موجودة بوجود حركة البروج ، وهي الأيام المعروفة عندنا لا غير ، فما قال الله خلق العرش والكرسي ، وإنما قال : ﴿ خلق السموات والأرض في ستة أيام ﴾ . فإذا أدار فلك البروج دورة واحدة ، فذلك هو اليوم الذي خلق الله فيه السموات والأرض . ثم أحدث الله الليل والنهار عند وجود الشمس لا الأيام »^(٤٦) .

الفلك الأطلس وفلك المنازل إذن فلكان حقيقيان من وجهة نظر ابن عربي

(٤٤) شرح فصوص الحكم / ٧٥ .

(٤٥) التعليقات على الفصوص / ٤٨ - ٤٩ .

(٤٦) الفتوحات : ١ / ١٤٠ .

على الأقل ، بصرف النظر عن اتفاقه أو اختلافه مع غيره من الفلكيين والفلاسفة في التراث . والمهم عند ابن عربي - كما سنرى وكما هو واضح في النص السابق - هو أن يجد لتصوراته سنداً من النصوص الدينية ، أو ألا تتصادم تصوراتهِ - على الأقل - مع هذه النصوص . وإذا كان الفلك الأطلَس ينقسم إلى اثني عشر برجاً تضم ملائكة أطلق عليها ابن عربي اسم « المقسمات »^(٤٧) ، فإن فلك المنازل ينقسم - بدوره - إلى ثمانية وعشرين منزلاً يمثل كل منها منزلة من منازل القمر الطبيعية الثمانية والعشرين^(٤٨) يسكنها ملائكة بعددهم هم الملائكة الثلاث^(٤٩) حجاب الملائكة المقسمات الولاة في الفلك الأطلسي . ومهمة هؤلاء الحجاب نقل أوامر أولئك الولاة إلى نواب هؤلاء الولاة في عالم الأفلاك السابعة « ثم جعل الله لكل واحد من هؤلاء الولاة (الذين يسكنون الفلك الأقصى) حاجين يُنفذان أوامره إلى نوابهم (ملائكة الأفلاك السابعة السبعة) وجعل بين كل حاجين سفيراً يمشي بينهما بما يلقي إليه كل واحد منهما . وعينُ الله هؤلاء الذين جعلهم حجاباً هؤلاء الولاة في الفلك الثاني منازل يسكنونها ، وأنزلهم إليها ، وهم الثمانية والعشرون منزلة التي تُسمى المنازل التي ذكرها الله في كتابه فقال : ﴿ والقمر قدَرناه منازل ﴾ يعني في سيرة ، ينزل كل ليلة منزلة منها إلى أن ينتهي إلى آخرها . ثم يدور دورة أخرى « لتعلموا » بسيره ونسير الشمس فيها والخُئس « عدد السنين والحساب » وكل شيء فصله الحق لنا تفصيلاً ، فأسكن هذه المنازل هذه الملائكة ، وهم حجاب أولئك الولاة الذين في الفلك الأقصى »^(٥٠) .

نحن إذن أمام تصور فلكي وروحي معاً ، وأمام مملكة تتكون من خواص وولاة وحجاب ونواب . أمّا خواص المملكة فهما القلم واللوح المحفوظ . والولاة هم الملائكة التي تسكن الفلك الأقصى ببروجه الاثني عشر . ويمثل ملائكة فلك المنازل الثمانية والعشرون الحجاب الذين يتوسّطون بين ولاة الفلك الأقصى

(٤٧) انظر : عقلة المستوفز / ٦١ .

(٤٨) انظر : الفتوحات ٢ / ٦٧٦ .

(٤٩) انظر : عقلة المستوفز / ٦٦ .

(٥٠) الفتوحات ١ / ٢٩٥ . ومن الصعب - بحساب ابن عربي - إدراك كيف وصل الحجاب إلى هذا العدد إذا كان لكل والٍ حاجيان = ٢٤ ، وبين كل حاجين سفير يمشي بينهما .

والنواب وهم أرواح الأفلاك السابعة السبعة الذين يدبرون أمور العالم . وهذه الأفلاك السبعة مقدرة في الفلك الثابت أو فلك المنازل ، كما أن هذا الفلك - بدوره - في جوف الفلك الأطلس « كحلقة ملقاة في فلاة فيحاء »^(٥١) . ويتفق هذا التصور مع طبيعة المرتبة الوسيطة التي يمثلها هذا الفلك « ثم إن الله تعالى أمر هؤلاء الولاة (ملائكة الفلك الأقصى) أن يجعلوا نواباً لهم ونقباء في السموات السبع ، في كل سماء نقيباً ، كالحاجب لهم ينظر في مصالح العالم العنصري بما يلحقون إليهم هؤلاء الولاة ويأمرونهم وهو قوله ﴿ وأوحى في كل سماء أمرها ﴾ فجعل الله أجسام هذه الكواكب النقباء أجساماً نيرة مستديرة . ونفخ فيها أرواحاً وأنزلها في السموات السبع في كل سماء واحد منهم ، وقال لهم قد جعلتكم تستخرجون ما عند هؤلاء الاثني عشر والياً بوساطة الحجاب الذين هم ثمانية وعشرون ، كما يأخذ الولاة عن اللوح المحفوظ . ثم جعل الله لكل نقيب من هؤلاء السبعة النقباء فلماً يسبح فيه هو له كالجواد للراكب . وهكذا الحجاب لهم أفلاك يسبحون فيها إذ كان لهم التصرف في حوادث العالم والاستشراق عليه ، ولهم سَدَنَةٌ وأعوان يزيدون على الألف . وأعطاهم الله مراكب سماها أفلاكاً يسبحون فيها ، وهي تدور بهم على المملكة في كل يوم ، فلا يفوتهم من المملكة شيء أصلاً من ملك السموات والأرض فيدور الولاة وهؤلاء الحجاب والنقباء والسَدَنَةُ كلهم في خدمة هؤلاء الولاة »^(٥٢) .

وننتهي من ذلك إلى أن الأفلاك السبعة المعروفة ، أو السموات السبع تمثل - في حقيقتها الروحية - نواب الولاة الذين يسكنون الفلك الأقصى ويتلقون علومهم عنهم بوساطة حجاب فلك المنازل الثمانية والعشرين . وهذا الدور الوسيط الذي تقوم به ملائكة الأفلاك السابعة بين ما يسبقها من أفلاك وعوالم الكون والاستحالة هو موضوع تحليلنا في الصفحات القادمة .

(٥١) الفتوحات ٣ / ٤٣٦ .

(٥٢) الفتوحات ١ / ٢٩٥ .

الفصل الرابع

عالم الشهادة

(الكون والاستحالة)

الأفلاك المتحركة :

أشرنا إلى أن هذه الأفلاك السبعة مقدرة في فلك المنازل . وهذا الفلك بدوره داخل الفلك الأقصى الذي يمثل دائرة أضيق داخل دائرة الكرسي . وهذا الأخير بدوره كالحلقة الملقاة في الفلاة داخل فلك العرش . وهذا التصور الفلكي - أو الدائري - للوجود يُمكِّن ابن عربي من الاحتفاظ بالثنائية الأساسية التي يحرص عليها بين الذات الإلهية والعالم . وهذا التصور يسمح له - في نفس الوقت - بالاحتفاظ بالدور الوسطي أو البرزخي بين العوالم المختلفة بدءاً من عالم الخيال المطلق أو الهباء الذي يمثل الدائرة الأوسع وانتهاء إلى عالم الكون والاستحالة الذي يمثل الدائرة الأضيق . وهذه الدوائر أو الأفلاك يحيط بعضها ببعض ، ويتسع بعضها ويضيق البعض الآخر . وكلما اتسع الفلك كلما اقترب من النور والصفاء ، لأنه - من حيث المرتبة - أقرب إلى الإطلاق وأبعد عن التقييد ، أو أقرب من النقطة التي هي العنصر الأعظم المخزون في غيب الغيب^(١) . وينبغي أن ننفي عن أذهاننا أي تصور للقرب أو البعد بالمعنى المكاني المحسوس ، وإنما البعد والقرب مراتب ذهنية عقلية لا حسية عينية « إن العالم موجود ما بين المحيط والنقطة على مراتبهم وصغر أفلاكهم وعظمها . وإن الأقرب إلى المحيط أوسع من الذي في جوفه ، فيومه أكبر ومكانه أفسح ولسانه أفصح ،

(١) انظر : عقلة المستوفز / ٥٠ ، ٨٣ .

وهو إلى التحقق بالقوة والصفاء أقرب . وما انحط إلى عالم العناصر نزل عن هذه الدرجة حتى إلى كرة الأرض . وكل جزء في كل محيط يقابل ما فوقه وما تحته بذاته لا يزيد واحد عن الآخر شيئاً . . . والكل ينظر إلى النقطة بذواتهم . والنقطة مع صغرها تنظر إلى كل جزء من المحيط بذاتها . فالمختصر المحيط والمختصر منه النقطة وبالعكس»^(٢) .

وإذا كانت الأفلاك السبعة المتحركة توجد كلها في محيط فلك المنازل، وتلقى علومها بوساطة ملائكته الحجاب عن الولاة الموجودين في الفلك الأقصى ، فإن هذه الأفلاك المتحركة تمثل دوائر أو أفلاكاً متداخلة تتحرك حول محور فلك الشمس . يحيط بهذا الفلك مما يليه من ناحية الأرض الزهرة وعطارد والقمر . والأفلاك التي تحيط بالشمس مما يليها من ناحية فلك المنازل المريخ والمشتري وزحل . وهذا التصور لمركزية موقع الشمس يتفق فيه ابن عربي مع بطليموس وكل فلكي العصور الوسطى تقريباً^(٣) . ولكن هذا الموقع الوسيط للشمس - عند ابن عربي - ليس مجرد تصور فلكي ، فهي من وجهة نظره تمثل قلب العالم ومحل قطب الأرواح الإنسانية . وهي من زاوية أخرى مصدر النور الذي ينعكس منها على الكواكب الأخرى ، ويأتي إليها من تجلي الله من اسمه « النور » الذي توجه على إيجادها . ومعنى ذلك أن الشمس تمثل موقعاً وسيطاً يقسم عالم الأفلاك السبعة ، كما يمثل العرش وسيطاً بين عالم الأمر وعالم الخلق ، وكما يمثل العقل الأول وسيطاً بين عالم الخيال المطلق وعالم الأمر . وإذا كانت الأفلاك الأربعة السابقة على عالم الكواكب السابعة - وهي الكرسي والعرش والفلك الأطلس وفلك المنازل - يمكن أن تقابل أفلاك الأثير (النار) والهواء والماء والتراب (الأرض) التالية للكواكب السابعة ، فمعنى ذلك أن الأفلاك السبعة السابعة تتوسط بدورها بين عالم الأفلاك الثابتة وعالم العناصر الطبيعية . ومركزية الشمس أو وسطيتها لهذه الأفلاك المتحركة تسمح لنا بتأكيد حرص ابن عربي على فكرة رباعية المراتب في كل عالم من هذه العوالم مع التداخل القائم بينها ، فالشمس من حيث علاقتها بما يسبقها من الأفلاك المتحركة الثلاثة تمثل من هذا

(٢) الفتوحات ١ / ١٥٤ .

(٣) انظر : تيتس بورخارت : الفلكية الصوفية عند ابن عربي / ١٦ .

الوجه المرتبة الرابعة لها . ومن حيث علاقتها بما يليها من الكواكب من جهة عالم العناصر - وهي الزهرة وعطارد (أو الكاتب) والقمر - تمثل المرتبة الأولى ، وتمثل هذه الكواكب المراتب الثلاث ومجموعها كلها أربعة . ومعنى ذلك أن هذه الكواكب السبعة - من حيث مجموعها - تمثل وحدة وسطية بين الكواكب الثابتة - أو الأفلاك - الأربعة وبين العناصر الأربعة . وهي من حيث تفاصيلها تمثل وحدتين ، تمثل الشمس واسطتها ومركزها من حيث وظيفتها الطبيعية والروحية معاً . وتمثل باقي الكواكب حولها وظائف طبيعية وروحية مختلفة طبقاً لتباعدتها أو قربها عن هذا المركز من جهة ، وطبقاً لقربها أو بعدها من عالم الأفلاك الثابتة أو عالم العناصر الطبيعية من جهة أخرى .

(١)

تمثل الشمس من حيث طبيعتها الروحية قلب العالم ومسكن قطب الأرواح الإنسانية . وتمثل من حيث وظيفتها الطبيعية مصدر النور لكل الكواكب المحيطة بها ، ذلك النور الذي تستمد منه من تجلّي الله لها من اسمه « النور » الذي توجه على إيجادها . وإذا كانت الكواكب الأخرى تمثل طبائع مختلفة ، فإن « النور » الذي فيها وفي سائر السيادة من نور الشمس ، وهو الكوكب الأعظم . ونور الشمس ما هو من حيث عينها بل هو من تجلّي دائم لها من اسمه « النور » ، فما ثم نور إلا نور الله الذي هو نور السموات والأرض . فالناس يضيفون ذلك النور إلى جرم الشمس ، ولا فرق بين الشمس والكواكب في ذلك إلا أن التجلي للشمس على الدوام . فلهذا لا يذهب نورها إلى زمان تكويرها ، فإن ذلك التجلي المثالي النوري يُستتر عنه في أعين الناظرين بالحجاب الذي بينها وبين أعينهم»^(٤).

وقد سبقت الإشارة إلى أن اليوم قد وجد بحركة الفلك الأطلس، وتعين بحركة الفلك الثابت أو فلك المنازل، وانقسم اليوم إلى ليل ونهار بإيجاد الشمس وحركتها. وعلى هذا يسند ابن عربي إلى الشمس كل ما يحدث في الكون من مولدات ليلاً أو نهاراً، كما يعتبر أن هذا التقسيم الذي أحدثته حركة الشمس لليوم يمثل تقسيماً للحكم الإلهي في

(٤). الفتوحات ٣ / ٤٣٧.

العالم . وهذا التقسيم يمكن أن يتوازى مع التقسيم الذي حدث للكلمات الإلهية في الكرسي . وإذا كانت الكلمة الإلهية قد انقسمت في الكرسي إلى أمر وحكم كما سبقت الإشارة ، فالحكم هو الذي انقسم عن طريق حركة الشمس . فصار الليل والنهار يتبادلان التأثير فيما يحدث في العالم عن طريق الأركان أو العناصر الأربعة « وأظهر بحركة كوكبها (الشمس) الليل والنهار ، فقسم اليوم ، فتقسم فيه الحكم الإلهي في العالم ، فجعل كل واحد منها أنثى والآخر ذكراً لإنتاج ما يظهر في الأركان من المولدات . فكل ما ولد وظهر من الآثار عموماً في الأيام كلها بالنهار فأمه النهار وأبوه الليل . وما ظهر من ذلك بالليل فأمه الليل وأبوه النهار ، فيولج الليل في النهار ، إذا كان النهار أنثى ، ويولج النهار في الليل ، إذا كان الليل أنثى »^(٥) . ومعنى ذلك أن الشمس هي علّة لكل ما يحدث في عالم الكون من مولدات ، وهي علّة فاعلة كلية عن طريق العناصر الأربعة التي تمثل العلّة الطبيعية . أمّا باقي الكواكب المحيطة بها فينصبّ تأثيرها على أفعال خاصة وتأثيرات جزئية كما سنرى .

وتمثل الشمس من الناحية الروحية مكانة عالية ، لأنها بمثابة القلب من الأعضاء ، ولأنها - من جانب آخر - مسكن قطب الأرواح الإنسانية ، إلى جانب كونها أول موجود في عالم الكواكب المتحركة ، فهي « قلب العالم ، وقلب السموات . فأظهر عينها يوم الأحد وأسكن فيها قطب الأرواح الإنسانية . وهو إدريس عليه السلام . وسمى الله هذه الأسماء مكاناً علياً لكونها قلباً ، فإن التي فوقها أعلى منها ، فأراد علو مكانة المكان ، فلهذا المكان رتبة العلو »^(٦) . هذه المكانة الروحية العالية لفلك الشمس ترتدّ - في جانب منها - إلى طبيعتها النورية التي تمثل مصدر الأنوار للكواكب السيارة الأخرى . وترتدّ - في جانب وآخر - إلى طبيعة الروح التي تسكنها وهي روح إدريس أو إلياس حيث يخلط ابن عربي بينها^(٧) . وإذا كانت الطبيعة النورية للشمس - كما أسلفنا - ليست طبيعة ذاتية كالقلم مثلاً ، فمن الطبيعي أن يكون ما تتضمنه طبيعتها الروحية من علوم

(٥) الفتوحات ٢ / ٤٤٥ .

(٦) الفتوحات ٢ / ٤٤٥ . وانظر تفرقة ابن عربي بين علو المكان وعلو المكانة في فصوص الحكم

والفص الأدرسي ص ٧٥ - ٨٠ .

(٧) انظر الفصوص / ١٨١ .

ومعارف قاصراً على العلوم والمعارف العقلية دون علوم التجليات والكشف .
ويتسق هذا التصور مع تصور ابن عربي لروحانية إدريس أو إلياس .

وتصور ابن عربي - والمتصوفة عامة - لهذه الشخصية من الوجهة الروحية نابع من تأثيرات غنوصية لا شك فيها أسهب أبو العلا عفيفي في تتبع مصادرها وتجلياتها المختلفة في التراث الإسلامي^(٨) . وتمثل روحانية هذا النبي عند ابن عربي العقل الخالص من الشهوات والمتجرد من العلائق المادية والأغراض النفسية « فكان الحق فيه منزهاً ، فكان على النصف من المعرفة بالله ، فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره ، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه »^(٩) . ومعنى ذلك أن إدريس يمثل نصف المعرفة - العقلية - لا المعرفة الكلية الشاملة الناتجة عن الكشف . وهذه المعرفة النظرية العقلية لا تصل إلى أكثر من التنزيه ، أما المعرفة الكاملة فتصل إلى التنزيه في التشبيه والتشبيه في التنزيه دون الوقوف عند أحد الجانبين . وهذه المعرفة الكاملة لا يصل إليها العقل من حيث نظره وإنما يصل إليها بالتجلي الإلهي ، حيث يتحول العقل إلى مجرد قابل سلبي « وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله ، فتره في موضع وشبه في موضع ، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية - وما بقيت له صورة إلا ويرى عيني الحق عينها . وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله »^(١٠) . ويتسق هذا التصور لنصف المعرفة التي تمثلها روحانية إدريس مع الطبيعة النورية - غير الذاتية والدائمة - للشمس بحكم موقعها الوجودي . وإذا كان العقل الأول يمثل العلوم والمعرفة الكلية بحكم موقعه الوجودي ، فإن هذه المعرفة الكلية هي المعرفة المحمدية التي تتجلى على قلب العارفين المحمدين . ولذلك فمن الطبيعي أن يقرن ابن عربي بين فلك الشمس والنظر العقلي^(١١) ، لأن إدريس لم يصل « إلى التوحيد الذاتي المحمدي بالانسلاخ عن جميع صفات الغيرية ، والانطماس في عين الذات الأحدية »^(١٢) .

(٨) انظر التعليقات على الفصوص / ٤٤ - ٤٥ ، ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٩) الفصوص / ١٨١ . وانظر أيضاً شرح القاشاني على النصوص ٧٣ - ٧٤ ، ٢٧٧ .

(١٠) فصوص الحكم / ١٨١ .

(١١) انظر : تنزل الأملاك / ٥٠ .

(١٢) القاشاني : شرح الفصوص / ٧٤ .

إذا كان فلك الشمس يمثل - من الوجهة الطبيعية - الفلك المؤثر في عالم العناصر والمولدات ، فإن الأفلاك الأخرى تتحدد وظيفتها الطبيعية - وكذلك الروحية - طبقاً لقربها أو بعدها عن هذا المركز الوسيط من جهة ، وقربها أو بعدها من عالم الكواكب الثابتة أو عالم العناصر ، من جهة أخرى . وبين الشمس والأفلاك الثابتة نجد على الترتيب بدءاً من الشمس كوكب المريخ وكوكب المشتري ، وكوكب زحل ، أو السموات الثالثة والثانية والأولى . وسنحلل هنا الجوانب الطبيعية والروحية على الترتيب حسب قربها من مركز الشمس .

وأقرب هذه الكواكب إلى الشمس هو كوكب المريخ أو السماء الثالثة الذي توجه على إيجاده الاسم الإلهي « القاهر » . ومن هذا الاسم يكتسب هذا الكوكب طبيعة التأثيرات التي يسببها في عالم المولدات . ومن الناحية الروحية فهو مسكن هارون ، فالاسم الإلهي « القاهر » توجه على إيجاد السماء الثالثة فأظهر عنها كوكبها وفلكه . وجعلها مسكن هارون عليه السلام . وبهذا الاسم أوحى فيها أمرها . وكان كوكبها حركة فلكه في . . . يوم الثلاثاء .

فمن الأمر الموحى فيها إهراق الدماء والحميات . وعن حركة هذا الفلك ظهر حرف اللام من الحروف اللفظية «^(١٣)» ، فطبيعة هذا الكوكب وتأثيراته في عالم المولدات من الأمور التي أوحاها الاسم الإلهي « القاهر » . والعلوم التي ينسبها ابن عربي لهذا الكوكب وإلى اليوم الذي وجدت حركته فيه - يوم الثلاثاء - علوم تنبع أيضاً من طبيعة الاسم الإلهي والأمور التي يوحىها . هذه العلوم هي « علم تدبير الملك وسياسته ، وعلم الحمية والحماية وترتيب الجيوش والقتال ومكايد الحرب ، وعلم القرابين وذبح الحيوان ، وعلم أسرار أيام النحر وسريانه في سائر البقاع ، وعلم الهدى والضلال وتميز الشبهة من الدليل »^(١٤) . ولكن ما علاقة هذا كله بروحانية هارون ؟

يمثل هارون بين أنبياء بني اسرائيل ورسلمه نائباً لموسى ومساعداً له وعضداً

(١٣) الفتوحات ٢ / ٤٤٥ .

(١٤) الفتوحات ١ / ١٥٥ .

كما جاء في القرآن . وحين ترك موسى بني اسرائيل في رعايته حين ذهب لميقات ربه ، استطاع السامري أن يعيدهم إلى الوثنية وجعلهم يقدمون القرابين إلى العجل الذي صنعه لهم . ويمثل هذا الحادث من جانب بني اسرائيل خروجاً على طاعة نائب نبينهم ، كما يمثل - من جانب هارون - عدم قدرة على سياستهم وردّهم إلى جادة الحق والصواب بحكم لينه الناتج عن كبر سنه وشيخوخته . ولعلّ ذلك ما يبرر - على الأقل في نظر ابن عربي - الربط بين روحانية هارون والعلوم التي يتضمنها الفلك الذي يسكن فيه ، فقد أخذت الصاعقة بعض بني اسرائيل وأوشك الله أن يعذبهم بهذا الذنب عذاباً شديداً لولا توبة موسى وتوبتهم . وإذا كان موسى استطاع أن يسوس بني اسرائيل وأن يعيدهم إلى عبادة الله الحق ، فإن هارون لم يكن قادراً على ذلك بحكم لينه ورحمته^(١٥) . وهناك - في نظر ابن عربي - فارق آخر بين هارون وموسى غير القدرة على سياسة القوم ، هو نقص علم هارون عن علم موسى خاصة فيما يتصل بتوجه بني اسرائيل على عبادة العجل ، فقد علم موسى « ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى ألاّ يعبد إلاّ إياه : وما حكم الله بشيء إلاّ وقع . فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه . فإن العارف من يرى الحق في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء . فكان موسى يربّي هارون تربية علم وإنّ كان أصغر منه في السن »^(١٦) . والعلّة وراء جهل هارون وعلم موسى أن موسى علم الحقيقة المطلقة الشاملة بتجليّ الله في كل الصور ، كما علم أن ما فعله قومه - في حقيقته - هو أنهم عبدوا الله في صورة من الصور لأن الله حكم - أزلاً - ألاّ يُعبد إلاّ إياه . أمّا عدم علم هارون فهو راجع إلى « عدم الثبّت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه . فلو نظر فيها نظرة تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة . فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون بريء منه »^(١٧) . ونتيجة لعدم الثبّت هذا وما أنتجه من نقص العلم عند هارون ، يقرن ابن عربي بين فلك الشمس والشك^(١٨) . ومن ناحية أخرى فهو

(١٥) انظر تفاصيل القصة في القرآن الكريم : الأعراف / ١٤٨ - ١٥٥ ، وطه / ٨٣ - ٩٧ .

(١٦) فصوص الحكم / ١٩٢ .

(١٧) فصوص الحكم / ١٩١ .

(١٨) انظر : تنزل الاملاك / ٥٠ .

يقرن بين موسى والعلم ، ويجعل روح موسى هي التي تسكن الفلك التالي فلك المشتري ، وهو الفلك الوسيط بين المريخ وزحل . ويربط بين فلك المشتري والعلم كما سترى .

(٣)

توجه على إيجاد فلك المشتري - أو السماء الثانية - الإلهي « العليم » ، وله من الحروف حرف الضاد المعجمة ومن الأيام يوم الخميس^(١٩) . ويقول ابن عربي عن وظيفة هذا الفلك الطبيعية والمعرفية : « وكل أمر علمي يكون في اليوم الخميس فمن روحانية موسى عليه السلام . وكل أثر علوي في ركن النار والهواء فمن سباحة المشتري . وكل أثر سفلي في عنصر الماء والتراب فمن حركة فلكه وبما يحصل من العلوم في هذا اليوم وفي ساعاته من الأيام علم النبات والنواميس وعلم أسباب الخير ومكارم الأخلاق وعلم القربات وعلم قبول الأعمال وأين ينتهي بصاحبها »^(٢٠) .

وأخر هذه الأفلاك مما يلي فلك الكواكب الثابتة فلك زحل أو كيوان أو السماء الأولى ، وهو الفلك الذي تسكن فيه روحانية إبراهيم عليه السلام . وقد توجه على إيجاد هذا الفلك الاسم الإلهي « الرب » وله من حروف اللغة حرف الياء « وما يكون فيه من أثر علوي في ركن النار والهواء فمن حركة كوكب كيوان في فلكه . وما كان من أثر في العالم السفلي في ركن الماء والأرض فمن حركة فلكه وبما يحصل له من العلوم في هذا اليوم (السبت) وفي ساعاته من باقي الأيام ليلاً ونهاراً علم الثبات والتمكين وعلم الدوام والبقاء »^(٢١) . وبسبب قرب هذا الفلك من فلك الكواكب الثابتة الذي توجد الجنة في سطحه والنار في قعره كما سبقت الإشارة ، توجه الاسم الإلهي « الرب » أيضاً على إيجاد البيت المعمور والسدرة . والاسم الإلهي « الله » أعطى للسدرة خضرتها ، كما أعطى الاسم « الرحمن » لهذه السدرة وللجنة رائحتها من النفس الرحاني . أما النار وشجرة

(١٩) انظر الفتوحات ٢ / ٤٤٤ .

(٢٠) الفتوحات ١ / ١٥٥ .

(٢١) الفتوحات ١ / ١٥٦ .

الزقوم فيها أيضاً من الاسم الإلهي « الله » وابن عربي يعتبر أن السدرة هي الأصل والزقوم هي الثمر ، ومن ثم يتعامل معها باعتبارها جانبيين لشجرة واحدة ، فالاسم الله « أعطى السدرة نَبَتَها وخضرتها ونورها منه ومن الاسم الله . وأعطى الرحمن من نَفْسِه عَرَفَها كما قال في الجنة « عَرَفَها لهم » يعني بالنفس من العَرَف وهي الرائحة . ومن الاسم الله أصولها وزقومها لأهل جهنم . وقد جلل الله هذه السدرة بنور الهوية ، فلا تصل عين إلى مشاهدتها فتحدّها أو تصفها » (٢٢) .

وربما يرجع اختصاص هذا الفلك بعلوم الثبات والتمكين والدوام والبقاء إلى ما ينسبه ابن عربي لشخصية إبراهيم من تصديق الرؤيا ذبح ولده - تصديقاً حقيقياً ، دون أن يكون قادراً على تفسيرها وعبورها إلى حقيقتها التي ترمز إليها . ويرى ابن عربي أن الحلم الخيالي يفسد الحقيقة لأنه يعبر عنها بطريقة رمزية ، تحتاج إلى عبور الرمز إلى الرموز إليه ، ويرى أن رؤيا إبراهيم أنه يذبح ولده في الحلم في حقيقة معناها هي ذبح الكيش ، ولكن الكيش - في الحلم - تمثل في صورة إسحق . وكان من الواجب على إبراهيم أن يؤوّل الحلم إلى حقيقته التي آل إليها بالفعل بعد ذلك . ولكن إبراهيم لم يؤوّل الحلم وأخذه على الظاهر ، ولذلك ناداه الله ﴿ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾ وما قال له صَدَّقْتَ في الرؤيا أنه ابنك لأنه ما عبرها ، بل أخذ بظاهر ما رأى ، والرؤيا تطلب التعبير » (٢٣) . ومن الطبيعي بعد ذلك أن يقرن ابن عربي بين فلك زحل أو كيوان والجهل (٢٤) ، والمقصود بالجهل - هنا - بالطبع الجهل بالحقائق الباطنية للأشياء ورموزها الخفية . والعلوم التي تنفي هذا الجهل هي علوم التمكين والثبات والدوام والبقاء ، وهي علوم الكشف والتجلي التي تنفذ من خلال الصور المتغيرة المتلونة الفانية إلى حقائقها الثابتة الدائمة الباقية .

وإذا انتقلنا إلى الأفلاك الثلاثة الأخرى التي تتوسط بين الشمس والأرض ، وجدناها تترتب - أيضاً - ترتيباً وجودياً ومعرفياً حسب قربها من الشمس أو

(٢٢) الفتوحات ٢ / ٤٤٢ .

(٢٣) فصوص الحكم / ٨٥ - ٥٦ .

(٢٤) تنزل الأملك / ٥٠ .

بعدها عنها . الفلك الأول من هذه الأفلاك هو الزهرة أو الساء الخامسة . وقد توجه على إيجاده الاسم الإلهي « المصور » وأوحى فيها إظهار صور الأرواح والأجسام والعلوم في العالم العنصري . واختصت بالأثر الكامل بطريق التولية بيوم الجمعة . وأسكن فيها يوسف عليه السلام ، وعنها ظهر حرف الراء^(٢٥) . فهذا الفلك يختص من الناحية الطبيعية بإظهار الصور : صور الأرواح والأجسام معاً ، بل وصور العلوم أيضاً في العالم العنصري ، أي أن وظيفته تقترب من الحسية بحكم أنه في الجانب الذي يلي الشمس من ناحية الأرض . وهذا التصور يتسق مع الاسم الإلهي الذي توجه على إيجاد هذا الكوكب . ومن الطبيعي أن تكون العلوم التي يهبها هذا الكوكب « علم التصوير في حضرة الجمال والأنس وعلم الأحوال »^(٢٦) . وهذا يتسق - بدوره - مع الاسم الإلهي « المصور » من جهة ، ومع روحانية يوسف من جهة أخرى . والحق أن شخصية يوسف كما تصورهما سورته تكشف عن الجانبين : الجمال والقدرة على تأويل الأحلام والنفوذ إلى معناها الباطن . وكثيراً ما يربط ابن عربي بين علوم الأحوال والأحلام والخيال . ويلعب الحلم - فوق ذلك - في قصة يوسف دوراً هاماً حيث تبدأ به القصة وتنتهي بتحقيقه ، الأمر الذي يعطي ابن عربي الفرصة ليصوغ نظريته في الخيال من خلال هذه القصة ، وقصة إبراهيم كما سبقت الإشارة^(٢٧) .

الفلك الثاني الذي يلي الشمس من جهة الأرض هو فلك عطارد أو الكاتب أو الساء السادسة . وقد توجه على إيجاد هذا الفلك الاسم الإلهي « المحصي » يوم الأربعاء « وأسكن فيه عيسى عليه السلام . فكل ما ظهر في يوم الأربعاء في العالم العنصري من الآثار الحسية والمعنوية ، وما يحصل للعارفين في قلوبهم من ذلك فمن وحي هذه الساء . ومنها ظهر حرف الطاء المهمة »^(٢٨) . وآثار هذا الفلك بالمقارنة بآثار الفلك الذي يسبقه تتسم بدرجة أكبر من الحسية . وعلى ذلك فالعلوم التي يتضمنها هذا الفلك - بدورها - تجمع علوماً عملية إلى جانب

(٢٥) الفتوحات ٢ / ٤٤٥ .

(٢٦) الفتوحات ١ / ١٥٦ .

(٢٧) انظر : فصوص الحكم / ٩٩ وما بعدها .

(٢٨) الفتوحات ٢ / ٤٤٥ .

العلوم النظرية . هذه العلوم هي : « علم الأوهام والإلهام والوحي والآراء والأقيسة والرؤيا والعبارة والاختراع الصناعي والعطردة ، وعلم الغلط الذي يعلق بعين الفهم ، وعلم التعاليم ، وعلم الكتابة والأدب ، والزجر والكهانة والسحر والطلسمات والعزائم »^(٢٩) . والعلاقة بين هذا الفلك وروحانية عيسى أن الخلاف بين الناس حول عيسى راجع إلى الأوهام التي يتوهمها الناس فيه . فقد نسب بعض الناس إلى الروحانية بسبب النفخة الجبريلية ، ونسبه آخرون إلى الألوهية بحكم إحياء الموتى ، ونسبه غيرهم إلى الإنسانية بحكم ولادته من مريم ، فتعددت فيه الأوهام والأقيسة ، ونزع الناس إلى الخطأ في تصويره « فتارة يكون الحق فيه متوهماً - اسم مفعول - وتارة يكون الملك فيه متوهماً ، وتارة تكون البشرية الإنسانية فيه متوهمه : فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه ، فهو كلمة الله وروح الله ، وهو عبد الله ، وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره »^(٣٠) . ومن الطبيعي - بعد ذلك - أن يقرن ابن عربي بين هذا الفلك والظن^(٣١) ، بحكم الظنون المختلفة التي ارتبطت بشخصية عيسى . وقد كان خطأ المسيحيين - فيما يرى ابن عربي - أنهم جمعوا بين نسبتين في قولهم « إن الله هو المسيح ابن مريم » . ولو فرّقوا بين هاتين النسبتين : نسبته إلى مريم من حيث الولادة ، ونسبته إلى الله من حيث المجلى - كما يفرّق ابن عربي - لما كفروا « والكفر في تمام الكلام كله ، لأنه لا بقولهم هو الله ، ولا بقولهم ابن مريم »^(٣٢) .

أمّا الفلك الأخير ، فلك القمر أو السماء السابعة فهو الذي يلي الأرض مباشرة . وقد توجه على إيجاد هذا الفلك الاسم الإلهي « المين » يوم الاثنين ، ويقابله من حروف اللغة حرف الدال المهملة « وله كل حكم يظهر في العالم يوم الاثنين روحاً وجسماً »^(٣٣) . وإذا كانت الأفلاك السابقة قد تدرّجت من الصور

(٢٩) الفتوحات ١ / ١٥٥ .

(٣٠) فصوص الحكم / ١٤٢ .

(٣١) انظر : تنزل الأملاك / ٥٠ .

(٣٢) فصوص الحكم / ١٤١ .

(٣٣) الفتوحات ٢ / ٤٤٥ .

إلى الحسية في تأثيرها في عالم الأركان ، فإن هذا الفلك يتجاوز الحسية إلى الجسمية . وإذا كان آدم يمثل - كما أشرنا - من حيث طبيعته العنصرية أصل الأجسام الإنسانية ، فمن الطبيعي أن تسكن هذا الفلك روحانية آدم عليه السلام . ومن الطبيعي كذلك أن تكون العلوم التي يهبها هذا الكوكب « علم السعادة والشقاء وعلم الأسماء وما لها من خواص ، وعلم المد والجزر والربو والنقص »^(٣٤) . والإشارة إلى علم الأسماء وخواصها ترجع إلى جمعية آدم للأسماء الإلهية من جهة ، وعلمه الذي أخذه عن الله بهذه الأسماء من جهة أخرى . أما علوم السعادة والشقاء فترجع إلى مرتبة آدم باعتباره خليفة حمل الأمانة التي أشفقت منها السموات والأرض والجيال ، وهي أمانة التكاليف الشرعية التي تؤدى بالمكلف إما إلى السعادة بالطاعة أو إلى الشقاء بالمخالفة . ويمكن أن نرد علوم المد والجزر والزيادة والنقص إلى القابلية الإنسانية - التي يمثلها آدم - للزيادة من العلم أو النقص منه حسب علو نفسه وهمة التي قد تصل به إلى الكمال فيحقق الصورة الإلهية على الكمال ، أو قد تصل به إلى الخسة والدونية فيصير إنساناً حيواناً . ومن الطبيعي - بعد ذلك - أن يربط ابن عربي بين هذا الفلك والإيمان^(٣٥) .

(٤)

وليست حركة هذه الأفلاك السبعة جميعها بكل ما تنتج من آثار طبيعية وعلمية ، وما يسكن فيها من أرواح الأنبياء ، وما نتج عن حركتها من أيام الأسبوع السبعة ، إلا تجليات وآثاراً للأسماء الإلهية أو الصفات السبع وهي الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام « والصفات سبع لا تزيد على ذلك فلم يتمكن أن يزيد الدهر على سبعة أيام يوماً ، فإنه ما ثم ما يوجبه . فعاد الحكم إلى الصفة الأولى فأدارته ومشى عليه الاسم الأحد ، وكان الأولى بالنظر إلى الدورات أن تكون ثامنة ، لكن لما كان وجودها عن الصفة الأولى عينها لم يتغير عليه اسمها . وهكذا الدورة التي تليها إلى سبع دورات . ثم يتبدى الحكم كما كان أول مرة عن تلك الصفة ، ويتبعها ذلك الاسم أبداً الأبدين دنيا وآخرة

(٣٤) الفتوحات ١/ ١٥٥ .

(٣٥) انظر: تنزل الأملاك / ٥٠ .

بحكم العزيز العليم . فيوم الأحد عن صفة السمع فلماذا ما في العالم إلا من يسمع الأمر الإلهي في حال عدمه بقوله « كُنْ » . ويوم الاثنين وجدت حركته عن صفة الحياة ، وبه كانت الحياة في العالم فما في العالم جزء إلا وهو حي . ويوم الثلاثاء وجدت حركته عن صفة البصر ، فما في العالم جزء إلا وهو يشاهد خالقه من حيث عينه لا من حيث عين خالقه . ويوم الأربعاء وجدت حركته عن صفة الإرادة ، فما في العالم جزء إلا وهو يقصد تعظيم موجد . ويوم الخميس وجدت حركته عن صفة القدرة ، فما في الوجود جزء إلا وهو متمكن من الشئ على موجد . ويوم الجمعة وجدت حركته عن صفة العلم ، فما في العالم جزء إلا وهو يعلم موجد من حيث ذاته لا من حيث ذات موجد . وقيل إنما وجد عن صفة العلم يوم الأربعاء ، وهو صحيح ، فإنه أراد علم العين وهو علم المشاهدة ، والذي أردناه نحن إنما هو العلم الإلهي مطلقاً لا العلم المستفاد . وهذا القول الذي حكيناه أنه قيل ما قاله لي أحد من البشر ، بل قاله لي روح من الأرواح ، فاجتبه بهذا الجواب فتوقف . فألقي عليه الأمر كما ذكرناه . ويوم السبت وجدت حركته عن صفة الكلام ، فما في الوجود جزء إلا ويسبح بحمد خالقه ، ولكن لا نفقه تسبيحه»^(٣٦) . وهذا التوازي بين الصفات السبع والأيام السبعة وما تنتجه حركة الأفلاك السبعة من تأثيرات طبيعية وعلمية لا يتناقض مع كون كل كوكب من هذه الكواكب قد توجه به اسم إلهي خاص ، فالتداخل في توجهات الأسماء على كون واحد أو ظاهرة واحدة أمر طبيعي في فكر ابن عربي ، طالما أن للشئ الواحد نسباً متعددة وإضافات مختلفة وجوانب متكثرة .

وهذا التوازي - من جانب آخر - يؤكد أن هذه التدرجات الكونية الوجودية ، ليست تدرجات زمانية أو مكانية . وترتيب هذه التدرجات - كما أشرنا سابقاً - هو مجرد ترتيب عقلي ذهني محض . وفيما يرتبط بترتيب الكواكب السبعة السيارة وما يسبقها من الأفلاك الثابتة نرى ابن عربي - في كتابه الفتوحات - يرتبها ترتيباً تنازلياً بدءاً من العرش والكرسي والفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة مروراً بالسما الأولى وانتهاء بالسما السابعة ولكنه في كتاب « عقلة المستوفز » يرتبها ترتيباً عكسياً بادئاً بكرة الأرض - وهي التراب ، ثم كرة الماء والهواء

(٣٦) الفتوحات ٢ / ٤٣٨ .

والأثير . ويتبع ذلك بفلك القمر معتبراً إليّاه السماء الأولى ، ومنتهياً بفلك زحل معتبراً إليّاه السماء السابعة . ويعلل ابن عربي هذا الترتيب الأخير على أساسين :

الأساس الأول أن الأرض هي « المقصودة من بين سائر الأركان ، وفيها ينزل الخليفة وعليها ينزل الأمر الإلهي »^(٣٧) ، وعلى هذا الأساس يَحْطِي الفلاسفة لتخليهم « أن الأفلاك السماوية مخلوقة قبل الأرض وأنه ينتزل الخلق إلى أن ينتهي إلى الأرض ، فأخطأوا في ذلك غاية الخطأ »^(٣٨) . ولا يعني ابن عربي - بذلك - أنه يذهب إلى أن الأرض خلقت قبل الأفلاك ، فابن عربي يفكر الخلق بمعنى الإيجاد من العدم في مراحل زمانية متتالية . والخلق - عنده - تمثل خيالي في صور أعيان الممكنات ناتج عن التجليات الإلهية كما أسلفنا . ومعنى ذلك أن خلق الكواكب عنده معناه « أن الله هياً فيها مراتب خلقها ، وكوّن فيها أجسامها النورانية وأعدها لقبول الأرواح والحياة . وأسرار هذه الاستعدادات كلها في حركات الأفلاك الأربعة الثابتة »^(٣٩) .

والأساس الثاني هو أن العناصر الأربعة وهي التراب والماء والهواء والنار هي الطبائع الأصلية التي تشكّلت منها أجسام هذه الكواكب - لا أرواحها - باعتبار وجودها العنصري المادي . ولذلك يسهب في وصف الطبائع العنصرية لهذه الأفلاك السبعة ، وتَنَافَر كل فلّك - من حيث هذه الطبيعة العنصرية - مع ما يحيط به من أفلاك ، الأمر الذي يحفظ على كل منها استمرار الوجود والحركة^(٤٠) . ومعنى ذلك أن الترتيب أمر اعتباري لا وجودي حقيقي ، إذ أن كل هذه المراتب تعيّنات في النَفْس الإلهي - العماء - يعطيها ترتيباً خاصاً . وهذا الترتيب - من جانب آخر - يمكن أن ينعكس طبقاً للأسباب الطبيعية أو الروحية التي تتوجه على إيجاد هذه المراتب . والأمر كله - في الحقيقة - واحد لا ترتيب فيه أو تدرّج بالمعنى الزماني أو المكاني .

وإذا كان ابن عربي - على المستوى الروحي - يرتب الوجود في ثلاثة أقسام :

(٣٧) عقلة المستوفز / ٧٦ .

(٣٨) عقلة المستوفز / ٧٦ .

(٣٩) عقلة المستوفز / ٧٦ .

(٤٠) انظر: السابق / ٧٨ - ٧٩ .

هي عالم الملكوت أو الغيب ، وعالم الملك أو الشهادة ، وعالم الجبروت أو البرزخ ، فإن عالم الشهادة بدوره عالم - في حقيقته وباطنه - روحي . فالملائكة التي تسكن في كل مرتبة من مراتب عالم الشهادة بدءاً من العرش وانهاء إلى كرة التراب وهي الأرض هي القوى المدبرة لمراتب هذا الوجود والفاعلة فيه على الحقيقة . هناك الخواص في عالم القلم واللوح ، وهناك الولاة الإثنا عشر في الفلك الأطلس ، وهناك الحجاب الثمانية والعشرون في فلك المنازل ، وهناك النواب أو النقباء في الأفلاك السبعة المتحركة . ولا يقتصر العالم الروحي عند ابن عربي على هؤلاء الخواص والولاة والحجاب والنواب ، فالأرض تسكنها ملائكة تُسمى « الناشرات » . وكرة الماء تسكنها ملائكة يُقال لهم « الساريات »^(٤١) وتسكن كرة الهواء ملائكة تُسمى « الزاجرات » . وفي كرة النار تسكن الملائكة « السابقات » . ولا تسكن الملائكة هذه الأفلاك فقط ، بل بين كل فلك وفلك من الأفلاك العنصرية يسكن فريق من الملائكة لهم وظائفهم الخاصة ، فبين فلك التراب - الأرض - وفلك الماء خلق الله العالم الملكي الذي هو عالم الذكر ، فلهم شركة في الماء والأرض . وبين الماء والهواء هناك ملائكة عالم الحياة . وبين كرة الأثير والسماء الدنيا أو فلك القمر عالم الخوف من الملائكة . ويستمر ابن عربي في تعداد أصناف الملائكة التي تملأ السماء الأولى والثانية والثالثة حتى الفلك الأقصى علاوة على ما ذكرناه منهم من النواب والحجاب والولاة والخواص^(٤٢) .

وهذا الوصف التفصيلي للأرواح والملائكة التي تملأ كل العوالم من عالم الخيال المطلق إلى كرة الأرض وما بين هذه العوالم أيضاً هو الذي يُمكّن ابن عربي من الربط الروحي بين العوالم إلى جانب الرباط الطبيعي . وإذا كان العالم كله بتعيناته ومراتبه المختلفة ، ليس إلا صوراً متعددة لحقيقة واحدة باطنة ، فإن لكل صورة على انفرادها باطنها الروحي الذي يمثل - بدوره - تجلياً لهذه الحقيقة . وإذا كان كل ما يحدث في العالم من تغير واستحالة وتولد يمكن رده إلى عوامل طبيعية مؤثرة فاعلة ، فإن هذه العوامل الطبيعية - بدورها - ليست إلا ثمرة وانفعالات لحقائق روحية . وهكذا يستطيع ابن عربي أن يجمع بين الظاهر والباطن في هذا

(٤١) انظر: عقلة المستوفز / ٧٢ ، ٧٦ .

(٤٢) عقلة المستوفز / ٧٦ - ٧٨ .

العالم المحسوس ، وبين هذا العالم بباطنه وظاهره وعالم الأمر أو عالم العقول الكلية ، كما ربط بين عالم الأمر وعالم الخيال المطلق .

إن للمملكة الإلهية - إلى جوانب الخواص الولاية والحجاب والنواب - جيشها المسخر لخدمة هذه المملكة . وهم الملائكة الذين يملأون الكون كله من أعلاه إلى أدناه . إن الملائكة الكروبيين المهيمنين السابحين في النفس الإلهي - العماء - لا يدرون عن العالم شيئاً . أما الملائكة المسخرون فهم المسؤولون عن إدارة شؤون العالم تحت إمرة الخواص والولاية والحجاب والنقاء « ولما جعل الله زمام هذه الأمور بأيدي هؤلاء الجماعة من الملائكة ، وأقعد منهم مَنْ أقعد في برجه ومسكنه الذي فيه تَحْتُ مُلْكُهُ ، وأنزل مَنْ أنزل من الحجاب والنقاء إلى منازلهم في سمواتهم ، وجعل في كل سماء ملائكة مسخرة تحت أيدي هؤلاء الولاية ، وجعل تسخيرهم على طبقات . فمتهم أهل العروج بالليل والنهار من الحق إلينا ، ومنا إلى الحق في كل صباح ومساء وما يقولون إلّا خيراً في حقنا . ومنهم المستغفرون لِمَنْ في الأرض . ومنهم المستغفرون للمؤمنين لغلبة الغيرة الإلهية عليهم ، كما غلبت الرحمة على المستغفرين لِمَنْ في الأرض . ومنهم الموكلون بالأرحام . ومنهم الموكلون بالأمطار ، ولذلك قالوا : « وما منا إلّا له مقام معلوم » . وما من حادث يُحدث الله في العالم إلّا وقد وكل بإجرائه ملائكة ، ولكن بأمر هؤلاء الولاية من الملائكة . كما منهم أيضاً الصافات والزاجرات والتاليات والمقسمات والمُرسلات والناشرات والنازعات والناشطات والسابقات والسابحات والملقيات والمديرات . ومع هذا فلا يزالون تحت سلطان هؤلاء الولاية ، إلّا الأرواح المهيمة فهم خصائص الله . ومن دونهم فإنهم ينفذون أوامر الله في خلقه » (٤٣) .

إن الغاية من وراء هذا التصور الروحي الحي للعالم وجودية ومعرفية معاً . تتمثل الغاية الوجودية في رغبة ابن عربي الدائمة في نفي أي تعدد أو كثرة ، ورغبته في نفس الوقت في التسليم بالكثرة المشهودة والمدركة بالحواس . ومع التسليم بهذه الكثرة فإن هذا التصور الروحي الحي يردها لوحدة باطنة . أما الغاية المعرفية فهي الانتهاء إلى الإنسان آخر الموجودات والذي تجتمع فيه كل

حقائق الوجود ومراتبه بدءاً من الألوهة لخلقها على الصورة وانتهاءً بالعالم الطبيعي الذي تجتمع حقائقه كلها في هذا الإنسان . ولذلك يطلق ابن عربي - - والصوفية عامة - على الإنسان اسم الجامع أو الكون الصغير ، كما يطلقون على العالم اسم الإنسان الكبير . وإذا كان كل كون من الأكوان تتوقف معرفته على علته المباشرة وعلى الاسم الإلهي الذي توجه على إيجاده من وراء حجاب السبب والعلة ، فإن الإنسان - بحكم جمعيته الكونية - وجد عن علل كثيرة ، وبحكم - صورته - وجد على الصورة الإلهية وجمع بين حقائق الأسماء . وهذان الجانبان يمثلان وجهين متعارضين في طريق المعرفة الإنسانية ، فالإنسان قادر - بحكم حقيقته - على الوصول للمعرفة الحققة ، ولكنه عاجز - بحكم كونيته - عن الوصول لهذه الحقيقة بسبب الحجب الكثيرة - ولا يمكن حل هذا التعارض إلاً باختراق هذه الحجب حجباً وراء حجاب واختراق هذه الحجب يعني القيام برحلة شاقة - هي الطريقة أو المعراج الصوفي - للوصول إلى الحقيقة الكامنة الموجودة بالفعل داخل الإنسان .

وإذا كانت هذه الحجب - في حقيقتها - حجباً خيالية ناتجة عن التمثل الإلهي والتجليات المختلفة ، فالإنسان وحده هو الذي يمتلك تلك الطاقة الخيالية ، التي هي جزء من الخيال المطلق ، القادرة بدورها على النفاذ من خلال هذه الحجب والاتصال بعالمها الأصلي . وإذا كانت الغاية من التمثل الإلهي في الخيال المطلق أن الحق أراد أن يُعرَف ، والإرادة حب وشوق ، فإن الباعث الأول للإنسان يجب أن يكون حباً للمعرفة . وحين ينجح الإنسان في اختراق هذه الحجب الخيالية بخياله المتصل من خلال الجهد الشاق والمضني للتخلص من الأكوان المتداخلة فيه ، فإنه يصل إلى حقيقته الباطنة ، ويعرف نفسه فيعرف الحق . وبذلك تتحقق الإرادة الإلهية من التمثل الإلهي في الخيال وهي المعرفة . ويعود آخر الدائرة إلى أولها فيرتد كل شيء إلى الحق .

والرحلة الخيالية التي يقوم بها الخيال المتصل الإنساني للوصول إلى الحقيقة هي في حقيقتها رحلة تأويلية ، ترد كل ظاهر إلى باطنه ، وتنفذ من الكثرة إلى وحدتها الحقيقية ، وتتحرق الصور إلى حقائقها الروحية . وحين يصل الصوفي إلى الحقيقة يفهم الشريعة فهماً أعمق ، لأنه يفهم باطنها الحقيقي ويصبح من ثم قادراً على النفاذ إلى مستويات النص نفاذاً لا يستطيعه غيره . وستكون كل هذه القضايا محور اهتمامنا فيما يلي من فصول .

الباب الثاني

التأويل والانسان

يقوم تصور الإنسان عند ابن عربي على بعدين متعارضين ، أو لنقل يقوم على ثنائية يمكن التعبير عنها بطرق مختلفة ، فهو من حيث حقيقته وباطنه على الصورة الإلهية وجامع لحقائق الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد العالم . وهو من هذه الزاوية خليفة لله ومثل له وموجود أول وإنسان كامل . وهو من حيث طبيعته الجسمية العنصرية على صورة الكون وجامع لحقائقه ، وهو من هذه الزاوية مخالف لله وضد له وموجود أخير وإنسان حيوان .

ولكن العلاقة بين هذين البعدين المتعارضين لا تقوم دائماً على مثل هذا التنافر ، أو لنقل لا يجب أن تقوم على مثل هذا التنافر ، فليس العالم بكل مراتبه إلا مجالي ومظاهر لحقائق الألوهة . وهذه الحقائق توجد متفرقة في العالم ، ولكنها تجدد مجلاها الأكمل الجمعي في الإنسان . وإذا كانت كل حقيقة كونية توجه على إيجادها اسم إلهي خاص ، فإن الأسماء الإلهية - مجتمعة - توجهت على إيجاد الإنسان ، فجمع الإنسان بين حقائق الألوهة وحقائق الكون . وهنا يزول التعارض لأن الكون نفسه ليس إلا ظهور الأسماء الإلهية من حالة البطون .

ليس هناك إذن تعارض بين جانبي الإنسان على المستوى الوجودي الخالص ، وإنما ينشأ التعارض على المستوى المعرفي في آحاد النوع الإنساني حين يتجاهل الإنسان أحد جانبيه ويرى أحدهما ويركز عليه . وإذا كانت كل مراتب الموجودات تتصف بقدر من المعرفة يتناسب مع مرتبتها الوجودية من جهة ، ومع مدى قدرها

من الصفاء والكدورة من جهة أخرى ، فإن الإنسان وحده دون سائر الموجودات معرّض لطرفي النقيض في المعرفة : إذا نظر إلى جانبه المادي الكوني فهو معرّض للكفر والضياغ والتزول إلى أدنى من مستوى الحيوان والجماد . وإذا نظر إلى جانبه الإلهي فقط مغفلاً جانبه الكوني فهو معرّض للكبر وادعاء الألوهة . وكلا الأمرين يتعارض مع المهدف النهائي من إبراز الوجود من العلم الإلهي الباطن إلى الصورة الظاهرة الكونية .

وإذا كانت مراتب الوجود المختلفة تمثل حجباً متراكمة على الحقيقة الإلهية الباطنة ، فقد اجتمعت هذه الحجب في الإنسان من حيث ظاهره ، كما اجتمعت فيه حقائق الألوهة من حيث باطنه . وعلى الإنسان وحده تقع مهمة حلّ هذا التعارض بين ظاهره وباطنه وصولاً إلى المعرفة الحقّة وتحقيقاً للمهدف النهائي من وجوده ، وهو معرفة الله المغايرة لمعرفته بذاته . وبهذه المعرفة الحادثة الغيرية تكتمل للحقيقة الإلهية كل مراتب المعرفة (القديمة والحادثة) ، كما اكتملت دائرة الوجود بالإنسان .

إن مراتب الوجود كما حللناها في الفصول السابقة تقوم على بعدين أساسيين : البعد الأول يتمثل في كونها جميعاً مراتب برزخية خيالية أصلها التمثيل الإلهي في الخيال المطلق ، ويقوم البعد الثاني على أساس من رباعية العوالم وهي البرزخ المطلق وعالم الأمر وعالم الخلق وعالم الكون والاستحالة ، كما يقوم كل عالم من هذه العوالم على أساس رباعي أيضاً يتمثل في المراتب التي تكوّن عناصر كل من هذه العوالم . ومن الطبيعي أن يقوم تصور ابن عربي للإنسان على هذين البعدين الأساسيين ؛ على أساس أنه موجود يتمتع بموقع برزخي من جهة ، وعلى أساس أنه من حيث حقائقه - الإلهية والكونية - يقوم على تصور رباعي كذلك .

وإذا كنا في الباب الأول قد ركّزنا على التأويل ومراتب الوجود ، فسيكون محور اهتمامنا في هذا الباب التركيز على دور الإنسان المعرفي - من خلال موقعه الوجودي - وصولاً إلى حقيقة الوجود الباطنية . وعلى ذلك فهذا الباب ينقسم إلى فصول أربعة : يتناول الفصل الأول العلاقة بين الإنسان والعالم مع التركيز على أبعاد التشابه وأبعاد الخلاف من الناحيتين الوجودية والمعرفية على السواء . ويركّز الفصل الثاني على العلاقة بين الإنسان والله من ناحية التشابه والخلاف أيضاً ،

ودلالة هذا التشابه والخلاف وأثرهما على وظيفة المعرفة المنوطة بالإنسان دون غيره من الموجودات . ومن الطبيعي أن يكون محور اهتمام الفصل الثالث العلاقة بين المعرفة والتأويل ومناقشة هذه العلاقة من خلال وظيفة كل من الخيال والقلب . أما الفصل الرابع والأخير فسيكون محور اهتمامه العلاقة بين الحقيقة والشرعية ودور التأويل الذي عن طريقه يلتقي الطرفان .

الفصل الأول

الإنسان والعالم

الانسان والعالم (مقارنة عامة)

يطول بنا تتبع الموازنة الدقيقة والتفصيلية التي يقيمها ابن عربي بين الإنسان والعالم^(١) ويكفي هنا إبراز جوانب التشابه العامة . فالإنسان آخر مراتب الوجود وأرقاها من حيث المجلى في نفس الوقت . وليست الآخرة هنا آخرة بالزمان ، إذ لا مدخل للزمان في تصور ابن عربي الدائري للكون . والمقصود بالآخرة اجتماع كل حقائق الكون في هذا الموجود واكتمال دائرة الوجود . وإذا كان العقل الأول (القلم) يمثل المبدع الأول في العماء وأول مراتب الوجود ، فالإنسان يمثل آخر هذه المراتب من الناحية الوجودية ، وبوجود الإنسان اكتملت مراتب الوجود واكتملت الدائرة « أول ما خلق الله العقل فهو أول الأجناس . وانتهى الخلق إلى الجنس الانساني فكملت الدائرة . وما بين طرفي الدائرة ، جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضاً وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر »^(٢) .

إن هذا التصور الدائري للوجود يجب أن ينفي عن أذهاننا مفهوم الآخرة الزمانية ، فالإنسان والعقل يمثلان طرفي دائرة الوجود . ويجب أن تُفهم الآخرة

(١) يمكن الرجوع في هذه الموازنة بالتفصيل إلى : الفتوحات ١ / ١٢٠ - ١٢١ ، ٢ / ٧٠ ، ٤٤٦ - ٤٤٧ . عقلة المستوفز ٣٢ - ٣٣ - انشاء الدوائر / ٢١ - ٣٢ . التديبيرات الإلهية / ١٠٨ - ١٠٩ ، ٢١٠ وما بعدها .

(٢) الفتوحات ١ / ١٢٥ .

هنا على أساس الزاوية التي ننظر من خلالها إلى الإنسان ، وهي زاوية الكون أو العالم في هذه الحالة . وعلى العكس من ذلك إذا نظرنا للإنسان من زاوية الألوهة يمكن لنا أن نصفه مع ابن عربي بأنه أول في الوجود « فهو الأول بالمرتبة والآخر بالوجود ، فالإنسان من حيث رتبته أقدم (منه) من حيث جسميته »^(٣) . إن التقاء طرفي الوجود - الإنسان والقلم - في دائرة يسمح لنا أن نغيرَ صفة أي نقطة على الدائرة بناءً على النقطة التي نبدأ منها تتبع سائر النقاط على المحيط .

وكما أمكن وصف الإنسان بالأولية والآخرية ، يمكن لنا كذلك وصفه بالظاهر والباطن ، وهما كذلك صفتان متعارضتان . ترتبط صفة الباطن بأولية الإنسان الروحية ، وترتبط صفة الظاهر بآخريته الكونية ، فهو باطن من حيث أن الأسماء الإلهية توجهت على إيجاده فهي باطنة فيه ، وهو ظاهر من حيث ظهور حقائق الكون في صورته العنصرية الظاهرة . وإذا كانت كل حقيقة كونية لها ظاهر وباطن كما أسلفنا ، فمن الطبيعي أن يكون للإنسان ظاهر وباطن كذلك . والفارق بين الإنسان وبين الحقائق الكونية هو فارق كيفي لا كمي ، حيث اجتمعت فيه كل حقائق الكون كما اجتمعت فيه كل حقائق الأسماء الإلهية « والآخر من حيث الصورة الكونية ، والظاهر بالصورتين والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلهية »^(٤) .

إن مثل هذه الأوصاف المتعارضة التي تُطلق على الإنسان : وهي الأول والآخر والظاهر والباطن يمكن أن تُطلق أيضاً على العالم مع بعض التعديل الذي لا يغير كثيراً من مدلولاتها ، فالعالم كما سبقت الإشارة يمكن أن يوصف بالقديم كما يوصف بالحدوث ، ويوصف بالبطون كما يوصف بالظهور . فإذا نظرنا إلى العالم في مرتبة الوجود العلمي في العلم الإلهي وصفناه بالقدم وبالبطون ، وإذا نظرنا إليه في مرتبة التعيين الحسي أو الوجود العيني وصفناه بالظهور والحدوث .

ومثل هذه الأوصاف أيضاً مع بعض التعديل غير الضار يمكن أن تُطلق على الألوهة كما تطلق على المستويات الثلاثة الأخرى لمرتبة الخيال المطلق ، فهي كلها لا موجودة ولا معدومة ولا قديمة ولا محدثة . هي كلها غير موجودة وجوداً عينياً

(٣) الفتوحات ٣ / ٣٤٣ .

(٤) الفتوحات ٢ / ٤٦٨ .

في حالة بطونها في العلم الالهي ، ولكنها موجودة في أعيان صور الممكنات الظاهرة . ومعنى ذلك أن رباعية (الأول والآخر والظاهر والباطن) يمكن أن تنطبق على العالم والإنسان ، كما تنطبق بنفس الدرجة على مرتبة الخيال المطلق بمستوياته الأربعة . وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المراتب ، فكل وصف من هذه الأوصاف الأربعة يكتسب معنى خاصاً به في كل مرتبة على حدة ، وهذا المعنى الخاص نابع من طبيعة المرتبة ومن دورها الوظيفي الوجودي والمعرفي ويمكن القول أن التطابق بين هذه المراتب قائم على الموازنة وليس قائماً على التسوية الكاملة . وهذا يقودنا إلى البعد الخلافي بين العالم والإنسان .

إن العالم إنسان كبير ، والإنسان عالم صغير ، العالم إنسان متفرق الأجزاء ، والإنسان عالم مجتمعة الأجزاء . وإذا كان العالم والإنسان كلاهما يمثلان ظهور الألوهة من حالة البطون ، فالعالم يمثل الأسماء الإلهية الكثيرة ، بينما يمثل الانسان الألوهة في جمعيتها كما تتجلى في الاسم « الله » . إن العالم بتفاصيله لا يمكن أن يحيط به نظر الإنسان ، والإنسان على العكس من ذلك يمكن أن يحيط به النظر والإدراك «والعالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لكبره وعظمه ، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه ، وبما يحمله من القوى الروحانية ، فرتب الله فيه جميع ما سوى الله ، فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزته وظهر عنها ، فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء ، فخرج آدم على صورة الاسم الله ، إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية ، كذلك الإنسان - وإن صغر جرمه - فإنه يتضمن جميع المعاني . ولو كان أصغر مما هو ، فإنه لا يزول عنه اسم الإنسان»^(٥) .

إن العلاقة بين الإنسان والعالم تقوم على نوع من التماثل كما تقوم على نوع من الاختلاف . والاختلاف في هذه الحالة كفي لا كمي ؛ فحقائق العالم توجد بكاملها في الإنسان ، والفارق أنها في الإنسان في حالة اجتماع بينها هي في العالم في حالة افتراق وتشتت . والموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الإنسان والعالم لا تنفي أن الإنسان نفسه جزء من العالم . ولكنها جزء أصيل وهام ، بحيث يمكن القول أنه بمثابة الروح للجسد . إن وجود العالم - دون الانسان - كان « وجود

(٥) الفتوحات ٢ / ١٢٤ ، وانظر عقلة المستوفز / ٤٥ - ٤٧ ، عنقاء مغرب / ٣٨ .

شبح لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة . . . فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم جلاء تلك المرآة ، وروح تلك الصورة»^(٦) .

ويمكن أن توضح العلاقة بين الإنسان والعالم من خلال ثنائيات الروح والجسد والمركز والدائرة^(٧) والجمع والفرق والصغر والكبر . وإن كان هذا لا ينفي أن كلاً منهما موازٍ للآخر من حيث إنها معاً يمثلان الصورة الإلهية ، أو صورة حقائق الألوهة . وإذا شئنا أن نضع الموازنة في شكل معادلة رياضية ، فلا بد أن تكون على الصورة التالية :

الله / / الانسان / / العالم

بمعنى أن الإنسان لا بدّ أن يتوسّط طرفي المعادلة لأنه يعد «برزخاً جامعاً للطرفين»^(٨) ، ولا تصحّ هذه الموازنة بنفس الدرجة إذا توسّط العالم بين الله والإنسان ، فالإنسان موازٍ لله أو هو على صورته ، ولا يكون العالم موازياً لله أو على صورته إلّا بوجود الإنسان «فالعالم بالإنسان على صورة الحق . والإنسان - دون العالم - على صورة الحق ، والعالم - دون الإنسان - ليس على الكمال في صورة الحق»^(٩) .

ويعبر ابن عربي عن ثنائية العلاقة بين العالم والإنسان من خلال ثنائية الوجود والعدم في بعض الأحيان ؛ بمعنى أن الإنسان وجد من عناصر موجودة في الكون ، بينها وجدت عناصر الكون نفسها من عدم . وهذه الفكرة تعكس أخرى الوجود الإنساني من جهة ، كما تعكس أفضلية الإنسان من جهة أخرى لأنها تنتهي إلى أن الإنسان وإن استمدّ وجوده من الكون ، فهو متميز عنه بكماله الذاتي وعدم مماثلته لأي جزء من أجزاء العالم على حدة «فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلّا الإنسان وحده ، فإنه ظهر من وجود إلى وجود ، من وجود فرق إلى وجود جمع ، فتغير الحال عليه من افتراق إلى اجتماع ، والعالم تغير عليه

(٦) فصوص الحكم / ٤٩ . وانظر الفترحات ١ / ٤٣٩ .

(٧) انظر الفترحات ٢ / ٤٤٦ - ٤٤٧ .

(٨) عقلة المستوفز / ٤٢ .

(٩) الفترحات ٣ / ٣٤٣ .

الحال من عدم إلى وجود ، فيين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم ؛ ولهذا ليس كَمِثْل الإنسان من العالم شيء» (١٠) .

ويمكن القول إذن أن الموازنة التي يقيمها ابن عربي بين الإنسان والعالم وبينهما وبين الله لا تقوم على المساواة والتطابق ، بل تقوم على نوع من التشابه الذي لا ينفي التباين . إن العالم والإنسان صور للحقيقة الإلهية . وتعدد الصور قائم على تعدد المراتب ، واختلاف طبائع المراتب لا بد أن يؤدي إلى اختلاف في طبيعة الصورة ، والصورة - أيّاً كانت طبيعتها - ليست هي الأصل ، بل هي غيره . وعلى ذلك فالإنسان وإن جمع بين الصورة الإلهية والصورة الكونية (١١) ، فليس هو الله ، وليس هو الكون « ولا يُقال في الشيء أنه على صورة كذا حتى يكون هو من وجوهه إلا الذي لا يمكن أن يُقال فيه هو ... ولكن قد تميز كل واحد بأمر ليس هو عين الآخر ... كذلك الحق حق والإنسان إنسان والعالم عالم . وقد بان ذلك بالتساوي ، فإنه إن لم تكن ثم حقيقة يقع بها تميز الأعيان لم يصح أن تقول كذا مساوٍ لكذا بل تقول عين كذا بلا تجوُّز» (١٢) .

فالإنسان مساوٍ للعالم ومساوٍ لله ، ولكن هذه المساواة ، أو الموازنة ، لا تنفي التباين بين الله والإنسان من جهة ، وبين العالم والإنسان من جهة أخرى . وإذا كان الإنسان هو روح العالم ، فمن الواجب علينا حين يوازي ابن عربي بين حقائق الألوهة وحقائق العالم أن نفهم العالم في هذه الموازنة على أساس أنه يتضمن الإنسان ، لا على أساس خلوه منه . وعلينا أيضاً أن نلاحظ أن الإنسان الذي يوازيه ابن عربي بالعالم من جهة ، وبحقائق الألوهة من جهة أخرى ، هو الإنسان الكامل الذي تمثلت فيه صورتان الإلهية والكونية على التمام والكمال . وهو الإنسان الذي يُعدّ آدم المجلّى الأول له ، ويعدّ الرسل والأنبياء والعارفين الوارثون تجليات مختلفة لحقيقته الروحية .

وما دام هذا الإنسان هو روح العالم فلا يخلو العالم أبداً من مثل هذه الروح

(١٠) الفتوحات ٣ / ٣٩٠ .

(١١) الفتوحات ٢ / ٤٦٨ .

(١٢) الفتوحات ٣ / ٣٤٣ - ٣٤٤ .

وخليفة لها عليه يكون مدار العالم ، وبه يكون دوامه واستمراره . وهذا الخليفة هو الذي يطلق عليه ابن عربي « القطب » وهو « معلوم غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر والتجلي . ومنه تصدر الآثار على ظاهر العالم وباطنه ، وبه يرحم الله مَنْ يرحم ويعذب مَنْ يعذب . وله صفات إن اجتمعت في خليفة عصر فهو القطب وعليه مدار الأمر الإلهي . وإن لم تجتمع فهو غيره ، ومنه تكون المادة لملك ذلك العصر . وهذا كله في الإنسان موجود » (١٣) .

وهذا الإنسان الكامل - أو القطب - يُعدّ خليفة لآدم ، كما يعد آدم بدوره خليفة للحقيقة المحمدية ومجلاها الأول . أمّا باقي البشر من نسل آدم فهم يمثلون مراتب مختلفة قد تقترب أو تبتعد عن محاذاة الأصل الذي تمثلت فيه الصورة بكاملها وتماها وتفصيلها ، ويتوقف الابتعاد والاقتراب على ما سبق أن أشرنا إليه من حل التعارض القائم بين جانبي الإنسان : الإلهي والكوني ، والتحلي بالمعرفة الحقة . وعلى قدر هذه المعرفة تكون مرتبة الإنسان في دولة المعرفة .

إن رباعية الوجود الإنساني لا تقوم فقط على التشابه العام بينه وبين العالم ، ولكنها تمتد إلى الحقائق البسيطة التي يقوم عليها جانب الإنسان : نعي ظاهره وباطنه . والمقصود بظاهره هنا حقيقته الجسدية العنصرية ، والمقصود بباطنه هو قواه الداخلية . وهذان الجانبان يتوازيان مع حقائق عالم الأمر . وهذه الموازنة تحتاج لمزيد من الكشف والإيضاح .

الإنسان وعالم الأمر

يتكوّن عالم الأمر من أربع مراتب أو مستويات تمثل كلها الحقائق الكلية التي توجهت بالإيجاد على عالم الخلق . تبدأ هذه المراتب بالعقل الأول أو القلم الذي هو المبدع الأول ، ثم ينبعث عنه اللوح المحفوظ (النفس الكلية) وهذه النفس تتضمن القوتين العلمية والعملية ؛ العلمية من جانبها الذي يلي القلم ، والعملية من جانبها الذي يلي الطبيعة . وتمتد الطبيعة عن النفس الكلية ويمتد معها الهباء . ومن خلال علاقة التفاعل بين هذه العقول الأربعة ينتج أول عالم الأجسام النورانية وهو العرش .

(١٣) التدبيرات الإلهية / ١١٢ .

وقد شبه ابن عربي العلاقة بين هذه المراتب التي تشكل عالم الأمر بعلاقة آدم وحواء ، فأدم هو الموجود الأول على المستوى الإنساني ، ثم خلقت حواء من جزء منه فتناكحا فأولدها توأمين فتناكحا بدورهما لتستمر دورة الحياة . ومثل هذا التشبيه عند ابن عربي لا يخلو من دلالة ، بل هو شديد الدلالة على علاقة التفاعل القائمة بين مراتب عالم الأمر ، فأدم يمكن أن يكون موازياً للقلم ، واللوح المحفوظ (النفس الكلية) يمكن أن تكون موازية لحواء ، وقد انبعثت النفس عن القلم كما خلقت حواء من آدم . والعلاقة بين القلم واللوح (العقل والنفس) هي علاقة تَدَلٍّ وكتابة وتسطير يمكن أن تتوازي مع علاقة النكاح بين آدم وحواء . وكان نتيجة هذا التدلي والتسطير وجود الطبيعة والهباء اللذين أنتجا أول موجودات عالم الخلق وهو العرش أو الجسم الكل .

إن هذه الرباعية - رباعية عالم الأمر - وما يوازيها وما يشبهها من علاقات تتجلى في حقائق الإنسان ، أي إنسان كان ، الظاهرة والباطنة . فالإنسان مكوّن من روح وعقل ونفس وجسم فهو يقوم على التربع . يستمد الإنسان روحه من الروح الكلي الساري في الوجود بأسره ، ونعني بها روح الحقيقة المحمدية ولكن بواسطة روح آدم الإنسان الكامل والمجلى الأول لهذه الروح . ويستمد الإنسان عقله من العقل الأول الذي هو المبدع الأول في العباء . والعلاقة بين الروح والعقل الإنسانيين تتوازي مع العلاقة التي أسهنا في تحليلها بين الحقيقة المحمدية والعقل الأول من حيث إن كليهما وجهان لحقيقة واحدة تنقسم بالنظر والاعتبار . إذا نظرنا إلى هذه الحقيقة من جانب الإطلاق الكامل في مرتبة الخيال المطلق قلنا : الحقيقة المحمدية ، وهي من هذا الجانب تتساوى بكل مراتب الخيال المطلق ومستوياته وهي الألوهة والعباء وحقيقة الحقائق . وإذا نظرنا لهذه الحقيقة من جانب العالم - عالم الأمر - قلنا : العقل الأول أو القلم .

إن الروح الإنساني هو خليفة الله في أرض البدن^(١٤) ، وهو يوازي الروح المحمدي الذي « ظهر فيه الحق بذاته وصفاته المعنوية لا النفسية »^(١٥) . وهذا الخليفة يحتل الوسط من الجسم البشري وهو القلب . ويقصد ابن عربي بالقلب

(١٤) التدبيرات الإلهية / ١٢٠ .

(١٥) التدبيرات الإلهية / ١٢٥ .

الذي هو مسكن الروح الإنساني العضو الفيزيقي المعروف وإن كان يرى أن « لا فائدة له إلا من حيث هو مكان لهذا السر المطلوب »^(١٦) . وإذا كان الروح الإنساني مستمداً من الروح الكلي ، فالعقل الإنساني مستمد من العقل الأول . والعلاقة بين العقل والروح الإنسانيين تتوازي مع العلاقة التي أشرنا إليها بين الروح الكلي (الحقيقة المحمدية) والعقل الأول وهي علاقة الإطلاق من جانب والتقييد من جانب آخر ، أو علاقة الإمداد من جانب والاستمداد من جانب آخر . ولذلك يعتبر ابن عربي العقل الإنساني وزير الروح « أوجده الباري في ثاني مقام من الإمام وأنزله من الخليفة منزلة القمر من الشمس على مذهب من يقول بالاستمداد »^(١٧) .

وليس العقل الذي يتحدث عنه ابن عربي هو العقل الاستدلالي عند الفلاسفة أو القوة المفكرة ، ولكنه العقل القابل لما يستمده من علوم الروح « وإنما سُمي عقلاً لأنه يعقل عن الله تعالى كل ما يلقي إليه وهو على المملكة كالعقال على الدابة يحفظها حذار الحران »^(١٨) . والعلاقة بين العقل والروح تستدعي إلى أذهاننا أصداء العلاقة بين جانبي الحقيقة المحمدية ، فهذا العقل يستمد علومه من الروح « مع أنه لا يدري أين يصرفها ولا الحالات التي يصرفها فيها وذلك حكمة منه تعالى ليكون مضطراً إلى هذا الخليفة »^(١٩) . ولا يستقل العقل وحده بالمعرفة وإنما هو مضطر دائماً للاستمداد من الروح (القلب) . ومن الطبيعي أن يكون مسكن العقل الدماغ « ليشرف على أقطار المملكة وأن يكون قريباً من خزانة الخيال والحفظ حتى يقرب عليه النظر في جميع مهماته »^(٢٠) .

ويتوازي تصور ابن عربي للنفس الإنسانية مع تصوره للنفس الكلية . ولقد أشرنا فيما قبل إلى أن العقل الأول هو مصدر العقول الجزئية ، وكذلك إلى أن النفس الكلية هي مصدر النفوس الجزئية . ولكن المهم هنا أن علاقة النفس

(١٦) التدبيرات الإلهية / ١٣٢ .

(١٧) التدبيرات الإلهية / ١٥٨ .

(١٨) التدبيرات الإلهية / ١٥٧ .

(١٩) التدبيرات الإلهية / ١٥٩ .

(٢٠) التدبيرات الإلهية / ١٦٠ .

الإنسانية بالروح الإنساني تتوازي مع علاقة النفس الكلية بالعقل الأول ، فإذا كانت النفس الكلية صدرت عن العقل الأول بالانبعاث كخلق حواء من جسم آدم ، فالنفس الإنسانية هي « كريمة هذا الخليفة وحرثه »^(٢١) ، بمعنى أن علاقتها بالروح الكلي توازي علاقة البنت بالأب . ولكي يؤكد ابن عربي هذه العلاقة يقول : « إن النفس بعض الروح كما كانت حواء بعض آدم »^(٢٢) . ويقصد ابن عربي بالنفس التي هي كريمة الروح وحرثه « النفس الناطقة » دون النفس النباتية أو النفس الحيوانية ، والنفس الناطقة هي التي بها ينفصل الإنسان عن غيره من النبات والحيوان « ويصحُّ عليه اسم الإنسانية وبها يتميز في الملكوت »^(٢٣) .

وكما كانت النفس الكلية هي علّة الكثرة وذلك لاحتوائها على القوتين العلمية والعملية من جهة ، ولصدور الطبيعة المظلمة عنها من جهة أخرى ، فكذلك النفس الإنسانية « محل التغيير والتطهير ومقر الأمر والنهي »^(٢٤) . ومن الطبيعي والحالة هذه أن يوازي ابن عربي بين النفس والكرسي وبين الروح والعرش^(٢٥) على أساس أن العرش هو مستوى الاسم الرحمن والكلمة الإلهية الواحدة ، أمّا الكرسي فهو علّة الانقسام في الكلمة الإلهية إلى أقسام كثيرة . النفس الإنسانية إذن مثلها مثل النفس الكلية أو الكرسي هي محل الانقسام والتغيير . وسبب ذلك أنها بين طرفي نقيض : بين الروح والعقل من جهة ، والهووى والشهوة من جهة أخرى . ويمكن أن تمثل الهوى والشهوة قوى النفس الكلية الباطنة التي تمتد عنها فتكون الطبيعة ، وهما القوتان العلمية والعملية .

إن النفس وإنْ انبعثت عن الروح فهي قابلة للفساد ، ولذلك اصطلح المتصوفة - فيما يقول ابن عربي على التفرقة بين فعل النفس وفعل الروح ، واصطلحوا « على أن كل فعل فيه حظ لكون من الأكوان أنه نفس يعني أنه عن أمر النفس سواء كان ذلك الفعل محموداً أو مذموماً . وكل ما ليس فيه حظ إلا

(٢١) التدبيرات الإلهية / ١٣٤ .

(٢٢) التدبيرات الإلهية / ١٣٧ .

(٢٣) التدبيرات الإلهية / ١٣٤ .

(٢٤) التدبيرات الإلهية / ١٣٣ - ١٣٤ .

(٢٥) التدبيرات الإلهية / ١٣٤ .

لله تعالى فهو روح» (٢٦) . فالروح أو فعلها إنما يكون عن أمر الله ، أما فعل النفس فهو متعلق بالكون . وليس الهوى والشهوة اللذان تقع النفس بينهما وبين الروح والعقل إلا مطالب الجسد الإنساني التي يعبر عنها ابن عربي بأفعال الأكوان . ومعنى ذلك أن النفس واقعة بين نقيضين ظاهر الإنسان متمثلاً في الجسد الطبيعي ومطالبه ، وباطنه متمثلاً في الروح والعقل ، فإذا مالت إلى جانب الظاهر وأطاعت الهوى والشهوة « كان التغيير وحصل لها اسم الأمانة بالسوء وإن أجابت العقل كان التطهير وصح لها اسم المطمئنة » (٢٧) .

إن مثل هذا الموقع الوسطي للنفس الإنسانية يمثل موازنة على المستوى الوجودي مع النفس الكلية ، ولكنه يمثل على المستوى الإنساني معضلة معرفية ستعرض لها بالتفصيل بعد ذلك . والذي يهمنا الآن هو أن نتابع الموازنة بين الإنسان والعالم . وإذا تركنا النفس وانتقلنا إلى الجسد الإنساني ، فإن الموازنة تصبح بالضرورة موازنة كلية بين أجزاء الجسد وقواه الطبيعية وبين كافة عناصر الوجود الحسي . وسنكتفي هنا بالموازنة على مستوى الحقائق الطبيعية الأربع التي يقوم عليها الجسد الإنساني كما تقوم عليها الطبيعة الكلية .

ولقد سبقت الإشارة إلى أن الطبيعة الكلية مجرد مفهوم عقلي لا موجود كلي يتضمن العناصر الأربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وهذه العناصر الأربعة تتفاعل مولدة الاسطقسات الأربعة وهي النار والهواء والماء والتراب . وتجد هذه الاسطقسات مجالاً لعملها في عالم الكون والاستحالة حتى تصل إلى الجسد الإنساني المولد عما قبله من أكوان . ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن يقوم الجسد الإنساني « على أربعة أعمدة وهي الاسطقسات والعناصر » (٢٨) « وكما أن في العالم تراباً وماء وهواء وناراً ففي الإنسان ذلك بعينه ومنها خلق جسمه . وقد نبه عليها الحكيم سبحانه في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى هو الذي خلقكم من تراب ثم قال من طين وهو امتزاج الماء والتراب ثم قال جلّ اسمه من حمأ مسنون

(٢٦) التدبيرات الإلهية / ١٣٤ .

(٢٧) التدبيرات الإلهية / ١٣٥ .

(٢٨) التدبيرات الإلهية / ١٣١ .

وهو المتغير الريح وهو الجزء الهواء الذي فيه ثم قال خلق الإنسان من صلصال كالفخار وهو الجزء الناري» (٢٩) .

وهكذا ننتهي إلى أن حقائق عالم الأمر الرباعية قد تجلّت في الإنسان من حيث ظاهره وباطنه، تجلّت في باطنه حقائق الروح والعقل والنفس، وتجلّت في ظاهره حقائق الطبيعة الأربع فقام ظاهره على التربيع كما قام باطنه على التربيع. ولعلنا لسنا بحاجة إلى تذكر أن كل هذه الموازنة بين الإنسان والوجود لا تعني أنها شيء واحد، بل هما حقيقتان متغايرتان وإن تشابهتا في كثير من جزئياتها. ومن الضروري هنا الإشارة أيضاً إلى أن حقائق عالم الأمر التي تتوازي مع حقائق الإنسان هي مجرد حقائق كلية، بينما هذه الحقائق في الإنسان حقائق عينية متفاعلة.

الإنسان والعالم إذن يمكن أن يكونا وجهين لحقيقة واحدة، ولكنها وجهان متغايران لا يغني أحدهما عن الآخر. وكلا هذين الوجهين يقوم على حقائق رباعية، وهذه الحقائق تستلزم منا البحث عن أصولها عند ابن عربي على مستوى العالم، ومستوى الإنسان معاً. وهذا هو ما سنعالجه في الفقرة التالية.

رباعية العالم والإنسان

يحتاج الأساس الرباعي الذي يتصور ابن عربي العالم والإنسان عليه إلى محاولة للتعليل. ومن الممكن أن تردّنا هذه المحاولة إلى محور له قدر من الثبات يضيء لنا كثيراً من جوانب فكر ابن عربي على المستوى الوجودي والمعرفي، كما يضيء لنا تصوره لمستويات النص القرآني التي تقوم على الرباعية أيضاً. وقد تعرّضنا فيما سبق لتحليل مراتب الوجود ومستويات كل مرتبة، فوجدناها جميعاً تقوم على أساس رباعي، كما وجدنا الإنسان كذلك يقوم في تصور ابن عربي على أساس رباعي. غير أن تصور ابن عربي لرباعية الحقائق الإنسانية يقوم على تفرقة بين ظاهر وباطن. يمثل الظاهر الإنساني أحد مستويات هذا التصور الرباعي، وإن كان هذا المستوى في نفسه يقوم على أساس رباعي تتوازي حقائقه مع الاسطوانات والعناصر الطبيعية الأربعة. أما المستوى الباطن في الإنسان فيقوم على أساس ثلاثي عناصره هي الروح والعقل والنفس. وتمثل النفس في مثل هذا

(٢٩) التديريات الإلهية / ١٠٨ . وانظر الفتوحات ١ / ١٥٢ - ١٥٣ .

التصور برزخاً وسطياً بين الظاهر والباطن ، يَجَسِّد بدوره المعضلة المعرفية في الإنسان .

ومن السهل أن نقيم من جانبنا موازنة بين ثلاثية المستويات الفاعلة والصورية والهيولانية في مرتبة الخيال المطلق (وهي الألوهة والعلماء وحقيقة الحقائق) وبين الإنسان بمستوياته الثلاثة . وقد أقمنا بالفعل مثل هذه الموازنة بين عالم الأمر بمستوياته الثلاثة وبين باطن الإنسان . ويمكن أن يوازي الجسد الإنساني في هذه الحالة الأخيرة الجسم الكل أو العرش ، كما يوازي الحقيقة المحمدية في رباعية مرتبة الخيال المطلق . وقيام الرباعية في كل مراتبها على أساس ثلاثة مستويات متفاعلة ومستوى منفصل أمر يحتاج منا إلى وقفة ومحاولة للتفسير بعد محاولة تفسير الأساس الرباعي نفسه ، سواء على مستوى العالم أو مستوى الإنسان .

وقد سبق لإخوان الصفا ابن عربي في مثل هذا التصور الرباعي للوجود والعالم متأثرين دون شك بالفلسفة الفيثاغورية^(٣٠) التي اتخذت من الأعداد رموزاً ودلالات لتصورات فلسفية عن الوجود والكون . وقد ذهبت هذه الفلسفة إلى أن الواحد ليس عدداً وإن كان يمثل أصل الأعداد ، فمنه ينشأ أي عدد وإليه يمكن أن ينحل أي عدد ، سواء كان عدداً صحيحاً أو غير صحيح . وتنتهي مراتب الأعداد عند أربعة هي الأحاد والعشرات والمئات والألوف ، وأي عدد من الأعداد لا يخرج بأي حال عن هذه المراتب الأربع . ومن هذا المنطلق في تحديد ماهية العدد وتحديد مراتبه أمكن لإخوان الصفا الربط بين مراتب العدد ومراتب الوجود المختلفة بدءاً من عالم العناصر وانتهاء إلى عالم العقول الروحانية الجوهرية البسيطة . ويؤكد إخوان الصفا أن مراتب الوجود هي الأصل في تحديد مراتب العدد والعكس ليس صحيحاً . « واعلم بأن كون العدد على أربع مراتب التي هي الأحاد والعشرات والمئات والألوف ليس أمراً ضرورياً لازماً لطبيعة العدد مثل كونه أزواجاً وأفراداً صحيحاً وكسوراً ، بعضها تحت بعض ، لكنه أمر وضعي رتبته الحكماء باختيار منهم ، وإنما فعلوا ذلك لتكون الأمور العديدة مطابقة لمراتب الأمور الطبيعية »^(٣١) .

(٣٠) انظر الرسائل ١ / ٤٨ .

(٣١) انظر الرسائل ١ / ٥٢ .

الأصل إذن في تحديد مراتب الأعداد هو قيام الأمور الطبيعية والكونية على أساس رباعي ، وإلا فالعدد يمكن أن ينقسم إلى أكثر من هذه المراتب الأربع إذا نظرنا إليه من زوايا مختلفة كالصحة والكسر ، أو الزوجية والفردية ، أو المضاعفات العددية التي لا نهاية لها . أما لماذا قام الوجود على أساس رباعي ؟ فالإجابة على مثل هذا السؤال تردنا إلى الحكمة الإلهية التي لا يستطيع العقل أحياناً الوصول إليها « إن الأمور الطبيعية أكثرها جعلها الباري ، جلّ ثناؤه ، مربعات مثل الطبائع الأربع ، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ؛ ومثل الأركان الأربعة ، التي هي النار والهواء والماء والأرض ؛ ومثل الاختلاط الأربعة ، التي هي الدم والبلغم والمرتان المرة الصفراء ، والمرة السوداء ؛ ومثل الأزمان الأربعة ، التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ، ومثل الجهات الأربع ، والرياح الأربع : الصبا والذبور والجنوب والشمال . . . ؛ والمكونات الأربع التي هي المعادن والنبات والحيوان والإنس وعلى هذا المثال وجد أكثر الأمور الطبيعية مربعات . واعلم بأن هذه الأمور الطبيعية إنما صارت أكثرها مربعات بعناية الباري ، جلّ ثناؤه ، واقتضاء حكمته ، لتكون مراتب الأمور الطبيعية مطابقة للأمور الروحانية التي هي فوق الأمور الطبيعية ، وهي التي ليست بأجسام ، وذلك أن الأشياء التي فوق الطبيعة على أربع مراتب ، أولها الباري جلّ جلاله ، ثم دونه العقل الكلي الفعّال ، ثم دونه النفس الكلية ، ثم دونه الهيولى الأولى ، وكل هذه ليست بأجسام » (٣٢) .

إن مثل هذا التصور للعدد ومراتبه الأربع ، وقيام مراتب الوجود في مستوياته المختلفة على الترتيب ، لم يكن بالطبع بعيداً عن متناول ابن عربي وثقافته عصره . ولكنه لم يكن ليقنع بقناعة إخوان الصفا التي ترد هذا الأساس للحكمة الإلهية ، فالحكمة الإلهية يمكن أن تكشف عن نفسها لقلب الصوفي ، ومن ثم يصبح قادراً على تحليلها وتفسيرها بوضوح لا تستطيعه الفلسفة العقلية . وهناك - من جانب آخر - فروق دقيقة بين تصور ابن عربي وبين تصور سابقه ، فروق في التفاصيل إن شئنا الدقة ، تكشف عن الكيفية التي استطاع بها ابن عربي أن يوظف عناصر ثقافية مختلفة في نسيج له قدر من الجدة والطرافة .

يسلم ابن عربي مع سابقه بأن الواحد ليس عدداً ، وإن كانت الأعداد تنشأ منه وتنحل إليه . وإذا كان ابن عربي يفرق تفرقة حاسمة بين الذات الإلهية في مرتبة الأحدية المطلقة ، وبين مرتبة الألوهة ، وإن كانتا متلازمتين لا تنفصلان ، فهو يوازي بين مرتبة الألوهة ومرتبة الواحد . إن الألوهة وحقاتها هي أصل العالم وحقاته ، ولكنها نفسها ليست من العالم ، كما أن الواحد هو أصل العدد وإن كان هو نفسه ليس عدداً « إن الواحد ليس بعدد ، وإن كان العدد منه ينشأ . ألا ترى أن العالم وإن استند إلى الله ولم يلزم أن يكون الله من العالم ، كذلك الواحد وإن نشأ منه العدد ، فإنه لا يكون بهذا من العدد . فالوحدة للواحد نعت نفسي لا يقبل العدد وإن أُضيف إليه » (٣٣) .

وإذا كانت الألوهة هي أصل العالم ، والواحد أصل الأعداد ، فمن الطبيعي أن خلق العالم من حقائق الألوهة يعني انعدامه ، كما أن الواحد لو نقص من أي عدد لانعدم حقيقة هذا العدد . ومعنى ذلك أن الحقائق الإلهية تصاحب العالم مصاحبة دائمة تحفظ عليه استمراره وبقائه ، كما أن وجود الواحد في أي عدد كان يحفظ عليه حقيقته الذاتية التي ينفصل بها عن غيره من الأعداد . إن التجليات الإلهية الدائمة - إذا شئنا استخدام المصطلح الصوفي - هي التي تحفظ على العالم وجوده ، ولو توقفت هذه التجليات لحظة واحدة لانعدم العالم وارتفع من الوجود . إن حقائق الألوهة هي الواحد ، والتجليات الإلهية هي المصاحبة الدائمة للواحد للمراتب المختلفة في الوجود ، كمصاحبة الواحد لكل مراتب العدد ، لأن « الاثنين لا توجد أبداً ما لم تضاف إلى الواحد مثله وهو الاثنين . ولا تصح الثلاثة ما لم تزد واحداً على الاثنين وهكذا إلى ما لا يتناهى . فالواحد ليس العدد وهو عين العدد ، أي به ظهر العدد ، فالعدد كله واحد . لو نقص من الألف واحد انعدم اسم الألف وحقيقته ، وبقيت حقيقة أخرى وهي تسعمائة وتسعة وتسعون ، لو نقص منها واحد لذهب عينها ، فمتى انعدم الواحد من شيء عُدِم ، ومتى ثبت وجد ذلك الشيء - هكذا التوحيد إن حقيقته . وهو معكم أينما كنتم » (٣٤) .

(٣٣) الفتوحات ١ / ٢٥٣ .

(٣٤) الفتوحات ١ / ٣ وانظر : كتاب الألف / ٥ .

ولا شك أن الربط بين الواحد وحقائق الألوهة ، ومصاحبة الواحد لكل مراتب العدد يتسق تماماً مع تصور ابن عربي أن بين كل موجود وبين حقائق الألوهة علاقة غير مباشرة تتجاوز علاقة هذا الموجود بعلة مباشرة . وهذه العلاقة هي التي تحفظ على هذا الموجود استمراره فلا ينعدم ، فالألوهة هي العلة الأصلية وراء العلل والأسباب المباشرة . وبالمثل فإن الواحد الأصلي هو علة وجود العدد وراء العلل المباشرة في التدرج العددي مهما كان العدد نفسه . ولا شك - أيضاً - أن مثل هذا التصور للعدد قد وُظف في فلسفة ابن عربي توظيفاً متميزاً يربط بين الألوهة بالعالم كما يميزها عنه في نفس الوقت . ومن الطبيعي بعد ذلك أن يحاول ابن عربي - من خلال هذا التصور - أن يبلور العلاقة بين الذات الإلهية في مرتبة الأحدية المطلقة ، وبين مرتبة الألوهة ، أو بعبارة أخرى يبلور العلاقة بين الأحدية والواحد كمترتين متميزتين ومتداخلتين في نفس الوقت .

إن الفصل بين الذات الإلهية وحقائق الألوهة ، أو بين الأحدية والوحدانية لا يقوم على تمايز كامل على الأقل من الناحية الوجودية ، إنه فصل معرفي إن شئنا الدقة ، فلا يتصور وجودياً تعري الذات عن أسمائها وصفاتها ، وإن أمكن - ذهنياً - الفصل بينهما والتمييز « إن الأحدية لها الغنى على الإطلاق . . . فالوحدانية لا تقوي قوة الأحدية ، فكذلك الواحد لا يناهض الأحدية لأن الأحدية ذاتية للذات والهوية ، والوحدانية اسم لها سميتها بها الثنية ، ولهذا جاء الأحد في نسب الرب ولم يحمىء الواحد ، وجاءت معه أوصاف التنزيه فقال اليهود لمحمد عليه السلام انسب لنا ربك فأنزل الله تعالى ﴿ قل هو الله أحد ﴾ فجاء بالنسب ولم يقولوا صف ولا انعت . . . فالأحد عزيز الحمى لم يزل في العمى لا يصح به تجل أبداً فإن الحقيقة تمنع » (٣٥) .

ويجب علينا أن نحذر أي تصور ثنائي للعلاقة بين الذات والألوهة ، وأن نتصورهما كينونتين منفصلتين ، فالألوهة - كما سبقت الإشارة - مجرد مجموعة من النسب والعلاقات ليس لها وجود عيني متميز ، إنها برزخ فاصل وموحد في نفس الوقت . وهذا هو ما يعبر عنه ابن عربي في النص السابق بالنسب والوصف ،

فالأحادية هي نَسَب الذات الإلهية ، والوحدانية وصف . والوصف لا يؤدي إلى أي تعدد في الذات . وإذا كان ابن عربي في النص السابق يذهب إلى أن الوحدانية اسم للذات «سمتها بها الثنية» فلا يجب أن نُخَذَع ونتصور الألوهة وجوداً ثانياً زائداً على الذات وإلاّ دخلنا في الكثرة التي ينكرها ابن عربي في هذه المرتبة «ولا أقول بشفعية الذات ، وإنما أقول باستحالة تعريها عن الصفات ، فإن العدد في الأحد لا يذهب بحقيقته ولا يخلّ بطريقته»^(٣٦) . وقد كان يمكن لابن عربي أن يحلّ المعضلة حلاً أسهل من ذلك لو قال إن الاثنين هي أول العدد ما دام الواحد نفسه ليس عدداً ، وإن الاثنين لا تمثل كثرة حقيقية كما ذهب إلى ذلك فيثاغورث فيما يحكيه الشهرستاني عنه من أن العدد «ينقسم إلى زوج وفرد ، فالعدد البسيط الأول اثنان ، والزوج البسيط الأول أربعة ، وهو المنقسم بمساويين ، ولم يجعل الاثنين زوجاً ، فإنه لو انقسم لكان إلى واحدین ، وكان الواحد داخلاً في العدد ، ونحن ابتدأنا في العدد من اثنين ، والزوج قسم من أقسامه فكيف يكون نفسه ؟»^(٣٧) . ويكاد ابن عربي يقترب من هذا الحل فعلاً حين يقول «إن الأحد لا يكون عنه شيء البتة ، وإن أول الأعداد إنما هو الاثنان»^(٣٨) .

ويبقى بعد ذلك السؤال : كيف صدر العالم عن الواحد ؟ أو كيف يصدر العدد عن الواحد الذي هو أصل الأعداد . في الإجابة عن هذا السؤال يبدو الفارق الهام بين ابن عربي وبين إخوان الصفا والفيثاغوريين الذين تصوروا أن الكثرة تصدر عن الواحد بالإضافة ، وأن الموجودات تصدر عن الله بنفس الطريقة «واعلم يا أخي أن الباري ، جلّ ثناؤه ، أول شيء اخترعه وأبدعه من نور وحدانيته جوهر بسيط يُقال له العقل الفعّال ، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ثم أنشأ النفس الكلية الفلكية من نور العقل ، كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الاثنين . ثم أنشأ الهیولی الأولى من حركة النفس ، كما أنشأ الأربعة بزيادة الواحد على الثلاثة . ثم أنشأ سائر الخلائق من الهیولی ورتبها بتوسط العقل والنفس ، كما أنشأ سائر الأعداد من الأربعة ، بإضافة ما قبلها إليها»^(٣٩) .

(٣٦) تنزل الأملاك / ٤٣ .

(٣٧) الملل والنحل / ٢ / ٧٦ .

(٣٨) الفتوحات / ٣ / ١٢٦ .

(٣٩) الرسائل / ١ / ٥٤ .

يقيم ابن عربي الوجود على أساس التفاعل لا الإضافة ، وقد سبقت الإشارة إلى أن المبدع الأول (العقل أو القلم) قد وجد في العماء من تجلي الألوهة لحقيقة الحقائق . وقد وجد الجسم الكل (العرش) من انبعاث النفس الكلية عن العقل الأول ونكاحهما الذي أنتج الطبيعة الكلية والهباء ، فوجد العرش صورة في الهباء . ومعنى ذلك أن كل موجود ، سواء في ذلك المبدع الأول (العقل) أو الجسم الأول (العرش) قد وجد من تفاعل ثلاثة عناصر سابقة عليه . ويتسق مثل هذا التصور مع تفرقة ابن عربي - متابعاً لإخوان الصفا والفيثاغورثيين - في مراتب العدد بين العدد الزوجي والعدد الفردي أو الشفع والوتر ، حيث يرى أن الاثنين هي أول مراتب العدد في الشفع ، والثلاثة هي أول مراتب العدد في الوتر^(٤٠) . وإذا كان الواحد هو أصل العدد ولكنه ليس عدداً ، فإن الاثنين هي أول مراتب العدد . ولكن الاثنين - وحدها - لا تنتج أي كثرة . وتبدأ الكثرة الحقيقية مع العدد ثلاثة الذي هو أول مراتب العدد الوتري . والثلاثة هي التي تنتج عنها الكثرة لا في العدد وحده ، بل في كل حقائق الوجود ابتداءً من الأسماء الإلهية وانتهاءً إلى عالم الأكوان الحسية . إن الكثرة إنما توجد عن ثلاثة : فاعل ومنفعل وانفعال ، أو ذكر وأنثى ونكاح ، أو مقدمتين وواسطة تؤدي إلى نتيجة . إن الكثرة لا توجد عن الثنائية ، فهي مرتبة بسيطة ، ولكنها توجد عن الثلاثية المركبة « وإن أول الأعداد إنما هو الاثنان ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يزوجهما ويربط بعضهما ببعض ، ويكون هو الجامع لهما فحينئذٍ يتكوّن عنهما ما يتكوّن بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه ، إمّا أن يكونا من الأسماء الإلهية ، وإمّا من الأكوان المعنوية أو المحسوسة ؛ أي شيء كان فلا بدّ أن يكون الأمر على ما ذكرناه . وهذا هو حكم الاسم الفرد ، فالثلاثة أول الأفراد ، وعن هذا الاسم ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات ، فما وجد ممكن من واحد ، وإمّا وجد من جمع وأقل الجمع الثلاثة ، وهو الفرد فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد »^(٤١) .

(٤٠) انظر الفتوحات ٢ / ٢١٥ ومن الطريف أن ابن عربي يعتبر هذه التفرقة علماً كشفياً أخذه

عن الرسول في رؤيا .

(٤١) الفتوحات ٣ / ١٢٦ وانظر أيضاً الفتوحات ١ / ١٧٠ - ١٧١ .

إن فكرة الثلاثة التي عنها تظهر الموجودات في كل مراتب الوجود ابتداءً من عالم البرزخ الأعلى مروراً بعالم الأمر وانتهاءً إلى عالم الطبيعة لها ظهور واضح في فكر ابن عربي، سواء في الأسماء الإلهية التي تتحول إلى أسماء فاعلة وأسماء منفصلة، أو في عناصر الطبيعة التي تنقسم نفس القسمة، أو في الكلمة الإلهية «كُنْ» التي تختفي فيها الواو فتزواج بين الكاف والنون، أو في القضايا المنطقية التي تحتاج لمقدمتين يتوسط بينهما حد، أو في علاقة الذكر بالأنثى والنكاح الذي يزوج بينهما^(٤٢).

ويمكن القول أن الناتج عن ثلاثية التكوين ينتهي إلى التربيع، ومن ثم فقد قام الوجود كله على التربيع، يستوي في ذلك العالم والإنسان في حقائقها الكلية أو في تفاصيلها. ومن هنا يصدق القول بأن «الله سبحانه قد شاء أن يبرز العالم في الشفعية لينفرد سبحانه بالوترية فيصح اسم الواحد الفرد ويتميز السيد من العبد»^(٤٣) على أن تفهم الشفعية هنا على أساس رباعي لا ثنائي، فالشفع هو «تشية الجمع»^(٤٤) والاثنتان كما سبقت الإشارة أول الجمع. وسواء تحدث ابن عربي عن العالم أو الإنسان، فالتربيع هو أصل الوجود، فالعالم - كما أشرنا من قبل - يتضمن وجود الإنسان ولا يكون على الصورة الإلهية إلا بوجوده.

إن مفهوم خلق الله الإنسان على صورته، وخلق العالم على صورته قد يوهم بأن الشفعية في النص السابق شفعية ثنائية لا رباعية. ولكن هذا الوهم يزول إذا تذكرنا ثنائية الظاهر والباطن التي يقوم عليها كل من العالم والإنسان. وإذا كنا في الباب السابق قد حللنا بالتفصيل ثنائية العالم الظاهرة والباطنة في جميع مراتب الوجود ومستوياته، فإننا هنا لا نحتاج لمثل هذا التفصيل في الحديث عن ثنائية الظاهر والباطن في آدم، وتكفي الإشارة لبعض الأمثلة إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه في هذا الفصل. وإذا كان آدم - أو الإنسان الكامل - هو المجلي الأول لروح الحقيقة المحمدية، فهو يتوازي معها، ويصبح وجوده نفسه تجسداً

(٤٢) انظر الفتوحات ١/ ١٧١، ٢٦٣، ٣ / ١٢٦ وكتاب الألف / ١١ - ١٢ وأنظر تعليقات ابي

العلا عفيفي على فصوص الحكم / ٣٢٢ - ٣٢٣.

(٤٣) التديرات الإلهية / ١٠٧.

(٤٤) الفتوحات / ٣ / ٢٨٦.

لرباعية الوجود في مرتبة البرزخ الأعلى . وإذا صحَّ لنا أن نوازي بين الحقيقة المحمدية والقلم (العقل الأول) - كما يفعل ابن عربي - فإن حقيقة آدم الروحية نوازي اللوح المحفوظ (النفس الكلية) الذي تمثلت فيه القوتان العلمية والعملية كما سبقت الإشارة . وإذا صحَّ لنا أن نوازي بين الحقيقة المحمدية والعرش مستوى الاسم الرحمن والكلمة الإلهية الواحدة - كما يفعل ابن عربي أيضاً - فإن حقيقة آدم الروحية نوازي الكرسي الذي انقسمت فيه الكلمة الإلهية إلى أمر وحكم ، وانقسم كل منها إلى أقسام كثيرة سبقت الإشارة إليها . فأدم نفسه قائم على وجود قوتين متعارضتين فيه ، ولذلك خَلَقَهُ اللَّهُ باليدين ، وهده النجدين ، وانقسم العالم من حقيقته قسمين : قسم للسعادة ، وقسم للشقاء ، كما انقسمت الدار الواحدة - بوجوده - إلى دارين : الدنيا والآخرة^(٤٥) .

وإذا كان آدم يمثل في ذاته شفعية ثنائية ، وقد خلقه الله على صورته ، فمن الطبيعي أن تكون الشفعية التي ظهرت بوجود آدم والعالم شفعية رباعية لا ثنائية^(٤٦) ، « إن الحقيقة الإلهية تعطي أمرين ، ولهذا صَحَّت الصورة للإنسان وحده من دون غيره ، فأوجده نشأتين باليدين [يعني نشأة ظاهرة هي جسده وأخرى باطنة هي روحه] ... ولظهور الصورة المثلية مع الحقيقة الإلهية كانت مراتب الوجود أربعة ، فصار التربيع أصل هذه الأشكال المرصعة »^(٤٧) .

وإذا كنا في الفقرة السابقة قد تناولنا ظاهر الإنسان ، وحاولنا في هذه الفقرة أن نجد تعليلاً وتفسيراً لفكرة التربيع التي يقوم على أساسها وجود العالم والإنسان ، فمن المنطقي أن نتناول في الفصل الثاني الجانب الثاني للإنسان ، وهو جانبه الإلهي الباطن .

(٤٥) انظر تنزل الأملاك / ٤٢ .

(٤٦) شفعية الله هي ثنائية الذات والألوهة التي أشرنا إليها من قبل .

(٤٧) تنزل الأملاك / ٤٢ وانظر تجليات هذه الرباعية : الفتوحات ١ / ١٢٠ - ١٢١ ، ٩٣ ،

١١٨ - ١١٩ ، ٢ / ٦٦٨ ، ٤٠٦ ، ٣ / ١٩٧ - ١٩٨ ، ١٩٩ .

الفصل الثاني

الانسان والله

الإنسان والصورة الالهية

سبقت الإشارة إلى أن الروح الإنساني مستمد من روح الحقيقة المحمدية السارية في الوجود بأسره . ومعنى ذلك أن الحقيقة المحمدية هي الأصل الوجودي للعالم والإنسان . وما دامت الحقيقة المحمدية نفسها هي حقائق الألوهة ومتوحدة بها في عالم البرزخ ، فمن الطبيعي أن يتماثل العالم والإنسان من حيث حقائقهما الكلية ، وإن اختلفا من حيث إن هذه الحقائق مجتمعة في الانسان ومتفرقة في العالم . وعلى ذلك يصح القول أن العالم والإنسان خلقا على صورة الله ، كما يصح القول أنهما خلقا على صورة الحقيقة المحمدية فالله « اقتطع العالم كله تفصيلاً على تلك الصورة ، وأقامه متفرقاً على غير تلك النشأة المذكورة إلا الصورة الآدمية الإنسانية فلإنها كانت ثوباً على تلك الحقيقة المحمدية النورانية »^(١) . فالعلاقة بين الحقيقة المحمدية والصورة الآدمية الإنسانية هي علاقة الروح بالصورة ، أو الباطن بالظاهر ، أو الثوب والرداء بالمرتدي .

وإذا كانت الحقيقة المحمدية كما أسلفنا تمثل وسيطاً بين الذات الالهية والعالم ، فالصورة الإنسانية تمثل المجلى الأول والصورة الكاملة لهذا الوسيط ، فالإنسان بهذا الفهم برزخ جامع بين الحقيقة المحمدية والعالم « فلما كان له هذا

(١) عنقاء مغرب / ٣٨ .

الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته فصحت له الخلافة وتدبير العالم وتفصيله^(٢). والمقصود بهذا الإنسان الجامع الإنسان الكامل الخليفة أو القطب. وإذا كانت الحقيقة المحمدية مرتبة خيالية برزخية في عالم البرزخ الأعلى، فالإنسان الكامل يمثل صورة هذه المرتبة، وهو بذلك يوازي الحقيقة المحمدية، كما يوازي حقائق الألوهة في نفس الوقت لأنه يمثل جمعية الأسماء الإلهية. ويعتمد ابن عربي والمتصوفة عموماً على حديث ينسبونه إلى النبي يقول: «إن الله قد خلق آدم على صورته». وليست الصورة التي خلق عليها آدم صورة بالمعنى الحسي الغليظ، بل ابن عربي يفهم الصورة على أساس أنها الحقائق الإلهية، أو الصورة الأزلية للإنسان في علم الله القديم. فإذا عاد الضمير في «صورته» على الله كان المقصود بالصورة حقائق الأسماء الإلهية، وإذا عاد الضمير على آدم كان المعنى صورة آدم في علم الله. والذي يهنا هنا أن مفهوم الصورة نفسه يؤكد التباين بين أصل مفترض وصورة. وهذا المفهوم من جانب آخر. يردنا إلى مفهوم التمثل الإلهي في صور العالم، ويرتد بنا من ثم إلى الخيال المطلق.

الصورة التي خلق عليها آدم ليست سوى ما تصوره الله في الأزل - وتخيله إن صحت العبارة - لهذا الوجود الكلي الجامع. وليست الصورة بهذا المعنى - أو الخيال - إلا عين المتصور أو التخيّل. والأساس - فيما يقول ابن عربي - أن «كل ما يتصوره المتصور - فهو عينه، فإنه ليس بخارج عنه، ولا بدّ للعالم أن يكون متصوراً للحق على ما يظهر عينه. والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم، فإنه الإنسان الصغير، وهو المختصر من العالم الكبير... فخرج آدم على صورة الاسم الله إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية... والعلم تصور المعلوم، والعلم من صفات العالم الذاتية، فعلمه صورته، وعليها خلق آدم، فأدم خلقه الله على صورته. وهذا المعنى لا يبطل لو عاد الضمير على آدم، وتكون الصورة صورة آدم علماً، والصورة الأدمية حساً مطابقة للصورة. ولا يُقدر يُتصور هذا إلا بضرب من الخيال يُحدثه التخيّل. وأما نحن وأمثالنا فنعلمه من غير تصور، ولكن لما جاء في الحديث ذكر الصور، علمنا أن الله إنما

(٢) الفتوحات ٢ / ٤٦٨.

أراد خلقه على الصورة من حيث إنه يتصور لا من حيث ما يعلمه من غير تصور ، فاعتبر الله في هذه العبارة التخيل «(٣)» .

وإذا كان آدم على صورة العلم الإلهي ، والعلم هو تصور المعلوم على ما هو عليه وجوداً كان أم عدماً ، فمعنى ذلك أن آدم خلقه الله على صورته ، أي الصورة التي كانت في علمه السابق القديم . وإذا كانت الصورة عين المتصور ، فأدم على صورة الله ، أو على صورته في علم الله ، لو رجع الضمير إلى آدم في الحديث . والمعنيان في النهاية لا يتعارضان . من هذه الزاوية يمكن القول بأن آدم نفسه برزخ بين الحق والخلق ، كما يمكن وصفه بالقدم والأولية والحدوث والآخريّة وكل الصفات المتعارضة . نصّفه بالقدم والأولية إذا نظرنا إليه من حيث علاقته بالأصل الذي هو على صورته ، ونصّفه بالحدوث والآخريّة إذا نظرنا إليه من حيث علاقته بالعالم الذي هو أصل له « وهذا الإنسان الفرد يقابل بذاته الحضرة الالهية . وقد خلقه الله من حيث شكله وأعضاؤه على جهات ست ظهرت فيه ، فهو في العالم كالنقطة من المحيط . وهو من الحق كالباطن ، ومن العالم كالظاهر ، ومن القصد كالأول ومن النشء كالآخر ، فهو أول بالقصد ، آخر بالنشء وظاهر بالصورة وباطن بالروح . كما أنه خلقه الله من حيث طبيعته وصورة جسمه في أربع فله التربع من طبيعته إذ كان مجموع الأربعة الأركان . وأنشأ جسده ذا أبعاد ثلاثة من طول وعرض وعمق ، فأشبه الحضرة الإلهية : ذاتاً وصفات وأفعالاً «(٤)» .

ولا تعني كل هذه المقارنات بين الإنسان من جهة ، والله والعالم من جهة أخرى ، التوحيد بين هذه الحقائق الثلاث ، بقدر ما تعني الموازنة التي تردنا للعلاقة بين أصل وصورة ، كما تؤكد ثنائية الجانبين اللذين يمثلها الإنسان ، وتؤكد من ثم طبيعته الوسطية البرزخية الخيالية . ومن الضروري الإشارة إلى أن كل هذه الصفات تنطبق بالدرجة الأولى على آدم المبجل الأول للحقيقة المحمدية ، كما تنطبق بنفس الدرجة على الإنسان الكامل ، أو القطب ، الذي لا يخلو العالم منه في كل زمان ، والذي يحفظ على العالم وجوده واستمراره باعتباره روحه .

(٣) الفتوحات ٢ / ١٢٣ - ١٢٤ وانظر : عقلة المستوفز / ٤٥ - ٤٧ .

(٤) الفتوحات ٢ / ٤٤٦ .

إن الفارق بين آدم والحقيقة المحمدية فارق بين الإطلاق الكامل والتقيد ، بين الشيء وظله . ومن هذه الناحية يمثل آدم الروح الكلي الذي يتجلى في آحاد النوع الإنساني ، سواء من حيث حقيقته الباطنة أو حقيقته الظاهرة . وإذا كان آدم يمثل الخليفة والنائب والبديل عن الله ، فإن أتباعه من العارفين تتجلى فيهم هذه الخلافة والنيابة بالتبعية لا بالأصالة كما هو الأمر مع آدم « فالإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية لم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون بدلاً من الحق ؛ ولهذا سماه خليفة وما بعده من أمثاله خلفاء له . فالأول وحده هو الخليفة الحق ، وما ظهر عنه من أمثاله في عالم الأجسام ، فهم خلفاء هذا الخليفة ويدل منه في كل أمر يصح أن يكون له » (٥) .

وتردنا فكرة الخلافة والنيابة والصورة إلى ما سبق أن أشرنا إليه من نفى التوحيد بين الإنسان من جهة والله والعالم من جهة أخرى . فإذا كان الإنسان على صورة الله ، فإنه ليس الله . قد نقول إنه متوحد في الألوهة قبل ظهوره في الوجود العيني ، ولكن انتقاله من حالة الوجود في العلم إلى حالة الوجود العيني قد جعله مغايراً ، وإن احتفظ بصورته التي كان عليها في العلم . إن المسألة مسألة موازنة لا توحيد ، إن آدم يوازن الحق ، وقد تتكافأ حقائقهما في الميزان كما يتكافأ الذهب والحديد في الوزن ، ولكن الذهب مغاير للحديد . وعلى ذلك يجب أن ننفي عن أذهاننا وهم الوحدة ، ويجب أن « يعلم الإنسان ميزانه من الحضرة الإلهية في قوله إن الله خلق آدم على صورته ، فقد أدخله الجود الإلهي في الميزان ، فيوازن بصورة حضرة موجدته ذاتاً وصفة وفعلاً ، ولا يلزم من الوزن الاشتراك في حقيقة الموزونين ، فإن الذي يوزن به الذهب المسكوك هو صنجة حديد ، فليس يشبهه في ذاته ولا صفته ولا عدده ، فيعلم أنه لا يوازن بالصورة الإنسانية إلا ما تطلبه الصورة بجميع ما تحوي عليه ، بالأساء الإلهية التي توجهت على إيجادها وأظهرت آثارها فيها ، وكما لم تكن صنجة الحديد توازن الذهب من حد ولا حقيقة ولا صورة عين ، كذلك العبد وإن خلقه الله على صورته فلا يجتمع معه في حد ولا حقيقة ، إذ لا حد لذاته والإنسان محدود بحد ذاتي لا رسمي ولا لفظي . وكل مخلوق على هذا الحد والإنسان أكمل المخلوقات وأجمعها من حيث نشأته ومرتبته .

فإذا وقفت على حقيقة هذا الميزان زال عنك ما توهمته في الصورة من أنه ذات وأنت ذات ، وأنت موصوف بالحي العالم وسائر الصفات وهو كذلك . وتبين لك بهذا الميزان أن الصورة ليس المراد بها هذا ، ولهذا جمع في سورة واحدة خلق الإنسان ووضع الميزان وأمر أن تقيمه من غير طغيان ولا خسران . وماله إقامة إلا على حد ما ذكرت لك فإن الله الخالق وأنت العبد المخلوق ، وكيف للصنعة أن تكون تعلم صانعها وإنما تطلب الصنعة من الصانع صورة علمه بها لا صورة ذاته ، وأنت صنعة خالقك فصورتك مطابقة لصورة علمه بك وهكذا كل مخلوق»^(٦) .

إن التماثل بين الإنسان والله ليس تماثلاً ذاتياً ، ولكنه تماثل مع صورة العلم الالهي . ومثل هذا التصور لا يقيم التماثل بين الذات الإلهية والذات الإنسانية ، بل يقيمه بين حقائق الإنسان وحقائق الألوهة . وفي هذا ما يؤكد الثنائية الأساسية في فكر ابن عربي ، والتي يحاول جاهداً التغلب عليها ، تلك الثنائية التي ينكرها كثير من الباحثين لحساب وحدة الوجود الشاملة^(٧) ولذلك كله فقد شَفَعَ آدم وجود الحق ، وأدت هذه الشفعية إلى الكثرة ، سواء في العالم ، أو في البشر . وإذا كان آدم أو الإنسان الكامل قد تحققت فيه الصورة بكماها ، ولذلك علم الاسماء الإلهية وفضل بها على الملائكة^(٨) ، فإن نسله من البشر تتحقق فيهم الصورة بالقوة لا بالفعل ، ولكنهم من جانب آخر قابلون للتحقق الفعلي بالصورة إذا حاولوا السعي لتجاوز ثنائية الظاهر والباطن فيهم ، واستطاعوا الوصول إلى معرفة حقيقتهم الباطنية الأصلية .

وإذا كان وجود الإنسان على الصورة الإلهية لا يعني التطابق بين الحق والخلق ، ولا يلغي ثنائية الله والإنسان ، فإنه يعني التماثل القائم على المغايرة والاختلاف . وفي هذه النقطة تتوازى العلاقة بين الإنسان والله بمثلتها بين الإنسان والعالم ، وتؤكد الطبيعة البرزخية للوسيط الإنساني . وإذا كانت المماثلة

(٦) الفتوحات ٣ / ٨ وانظر أيضاً : الفتوحات ٢ / ٦٤٢ .

(٧) انظر : تعليقات أبي العلا عفيفي على الفصوص / ٨ إلى جانب ما أشرنا إليها سالفاً من مواضع كثيرة في دراسته عن ابن عربي .

(٨) الفتوحات ٣ / ٣٩٩ - ٤٠ .

بين الإنسان والعالم قد قامت على أساس رباعي ، فإن المماثلة بين الله والإنسان تقوم أيضاً على أساس رباعي يحتوي في باطنه جوانب المغايرة والاختلاف .

ثنائية الله والإنسان

إن حقائق الألوهة التي يمثل الإنسان الكامل صورتها حقائق متنوعة ؛ تتضمن التماثل والتضاد والاختلاف . وإذا كانت هذه الحقائق قد ظهرت متفرقة في أعيان صور الموجودات ، أو لنقل في العالم ، فإنها قد وجدت بكماها في الإنسان . فمن هذه الحقائق أن الله هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهي حقائق متضادة توجد بكماها في الإنسان وإن اختلف معناها في الإنسان عنها في الله . ولكن هذه الحقائق الإلهية - من جانب آخر - تكتسب مغزاها ومعناها بالإضافة للعالم والإنسان ، فلو تصورنا ارتفاع العالم والإنسان من الوجود ، لم نقل أولاً أو آخراً أو ظاهراً أو باطناً . إن الألوهة نفسها لا تعقل إلا بوجود المألوه ، والربوبية لا تعقل إلا بوجود المربوب ، وهكذا كل الحقائق الإلهية . ومعنى ذلك أن العلاقة بين الله والإنسان ، أو الأصل والصورة ، هي علاقة تلازم « لأن كل حقيقة تعقل للحق لا تعقل مجردة عن الخلق ، فهي تطلب الخلق بذاتها فلا بدّ من معقولة حق وخلق ، لأن تلك الحقيقة الإلهية من المحال أن يكون لها تعلق أثري في ذات الحق ، ومن المحال أن تبقى معطلة الحكم لأن الحكم لها ذاتي فلا بدّ من معقولة الخلق سواء اتصف بالوجود أو بالعدم »^(٩) .

إن هذا التلازم بين الحق والخلق ، أو بين الله والإنسان ، تلازم معقول أو تلازم ذهني لا يعني أن وجود العالم والإنسان هو الذي أكسب الذات الإلهية أسماءها وصفاتها وحقائقها . وإذا كانت لغة ابن عربي توقعنا أحياناً في مثل هذا الوهم ، ففترقته في مراتب الوجود بين الوجود العيني والوجود الذهني يمكن أن نفسر مثل هذا التناقض وتزبل هذا الوهم ، فالعالم - وكذلك الإنسان - لها وجود علمي سابق على وجودهما العيني . ويعد هذا الوجود في العلم مرتبة من مراتب الوجود وهو وجود العالم والإنسان كأعيان ثابتة في العدم . وهذا الوجود هو الأساس ، أو هو البزرة التي ينتج عنها الوجود العيني . وإذا كان الوجود العيني

(٩) الفتوحات ٣ / ٢٨٦ .

للعالم والإنسان قد شفع وجود الحق وثثاه ، فإن هذا الوجود في علم الله يمكن أيضاً النظر إليه على أنه وجود ثان ولكن في مرحلة الوحدة . هو وجود ثان إذا صحّ لنا التفرقة بين العالم والعلم تفرقة ذهنية ، وعلى ذلك فالعالم والإنسان قد شفعا وجود الحق سواء اتصفا بالوجود العيني أو بالعدم العيني ، إذ هذا العدم العيني مسبوق بالوجود العلمي ، وهو وجود الأعيان الثابتة في العدم . وعلى ذلك « فإن ثبوت عينه في العدم به يكون التهيؤ لقبول الآثار ، وثبوتها في العدم البزرة لشجرة الوجود ، فهو في العدم بزرة وفي الوجود شجرة . . . » وإذ الأمر على ما ذكرناه فما في العلم إلا الشفع وهو تشيئة الجمع لأن الحقائق الإلهية كثيرة والمحققات على قدرها أيضاً فشئت المحققات الحقائق في العلم وإن لم تتصف بالوجود العيني »^(١٠) .

إن هذا التلازم بين حقائق الألوهة وحقائق الإنسان والعالم ، أو بين الحق والخلق ، تلازم ضروري ، ولكنه لا يعني التطابق أو الوحدة ، فحقيقة العبد هي العبودية ، وحقيقة الرب هي الربوبية وإن استند كل منهما للآخر من حيث التعلّق الذهني أو العقلي « إن العبد هو عبد لذاته ولكن لا تعقل له عبودية ما لم يعقل له استناد إلى سيد ، والرب رب لذاته ولكن لا تعقل له ربوبية ما لم يعقل له مربوب هو مستنده فكل واحد سند للآخر فالمعلوم أعطى العلم للعالم فصيرة عالمياً ، والعلم صير المعلوم معلوماً . ومن حيث ارتفاع هذا الذي قلناه فلا عالم ولا معلوم ولا رب ولا مربوب . وليس الأمر إلا عالم ومعلوم ورب ومربوب وهو الذي عليه الوجود ، فليتكلم بما أعطاه الوجود والشهود وليترك وهيات الجائز العقلي »^(١١) . فالعلاقة إذن بين الله والإنسان علاقة ضرورية تقوم على الاستناد والتعلّق . وهذه العلاقة يمكن التعبير عنها من خلال ثنائيات متعددة يستحيل الفصل بين طرفي كل منها وجودياً ، وإن أمكن - عقلياً - إدراك كل طرف بمعزل عن الآخر . إنها علاقة الأصل بالصورة والباطن بالظاهر والأول بالآخر والحق بالخلق والسيد بالعبد والرب بالمربوب والإله بالملوك ، وهي كلها علاقات متلازمة لا تعقل إحداها بمعزل عن الأخرى . ويمكن لنا أن نأخذ علاقة

(١٠) الفتوحات ٣ / ٢٨٦ .

(١١) الفتوحات ٤ / ١٠٢ .

« الباطن / الظاهر » كمثال نوضح من خلاله هذا التلازم بين الله والإنسان ، وتحليل هذه العلاقة يمكن أن يضيء لنا جوانب من مفهوم « الصورة » التي خلق عليها الإنسان ، سواء كانت صورة الإنسان في علم الله ، أو كانت صورة الأسماء الإلهية .

إن الله يمكن أن يوصف بالظاهر والباطن من خلال منظورين متغايرين ، فهو ظاهر لنفسه أولاً لم يحتاج في ظهوره إلى شيء آخر خارجه . ولكنه - من جانب آخر - ظاهر في أعيان صور الموجودات وأهمها الإنسان ، فهو ظاهر أولاً من حيث علمه بذاته ، وهو ظاهر بأسمائه في صور الموجودات ، وهذا الظهور أدى إلى بطون ذاته في حجب الأكوان . والإنسان - على العكس في ذلك - كان باطناً في العلم الإلهي ثم ظهر من حالة الوجود العلمي إلى الوجود العيني ، فوجوده العيني ظهور ، ووجوده العلمي بطون . وظهور الإنسان في الوجود العيني أدى إلى بطون الذات الإلهية ، فصار الإنسان حجاباً أو ظلاً تحتجب وراءه الذات الإلهية ، وإن كان ظهوره قد أدى - من جانب آخر - إلى ظهور الأسماء الإلهية من حالة بطونها في الذات . إن الأسماء الإلهية ، أو حقائق الألوهة - في هذه الحالة - تمثل الوسيط بين الذات الإلهية والإنسان أو العالم ، وهي في هذه الحالة أشبه بالظل القائم بالذات الإلهية ، الذي قد يمتد عنها فيحجبها ، والذي قد يظل لاصقاً بها فيكون هو نفسه محبوباً . وامتداد حقائق الألوهة - أو الظل - يمثل ظهور العالم والإنسان ، فظهور الإنسان يعني بطون الذات الإلهية ، وبطون الإنسان يعني ظهور الذات الإلهية . من هذه الزاوية يمكن النظر إلى علاقة الإنسان بالله على أساس أنها قائمة على التضاد ، فلا يظهران معاً أبداً ، فظهور الذات الإلهية يعني بطون الإنسان ، وظهور الإنسان يعني بطون الذات الإلهية . ولا يتعارض هذا مع أن الإنسان يُظهر حقائق الألوهة من بطونها ، فالألوهة وسيط بين الذات الإلهية والإنسان .

إن علاقة الظاهر والباطن بين الله والإنسان ، وإن قامت على التلازم والارتباط الضروري بينهما ، لا تعني حاجة الله للإنسان ، فالذات الإلهية ظاهرة لنفسها أولاً . إن الذات الإلهية تحتاج للإنسان لإظهار حقائق الألوهة في صورة غيرية تُعرف من خلالها معرفة مغايرة لمعرفتها بذاتها فيتحقق لها كمال المعرفة بمرتبتيها القديمة والحديثة . وإذا كانت حقائق الألوهة تظهر بتمامها في الإنسان

الكامل ، فإنها هي نفسها الظل القائم أو البرزخ بين الحق والخلق ، بمعنى أن الألوهة تمثل برزخاً بين التماثلين ، أي بين الله والإنسان « وهو الفصل الذي يكون بين الحق والإنسان الكامل ، فإن هذا الفصل أوجب تميز الحق من الخلق فينظر بما هو أليق وموضعه ضرب المثل الظل الذي في الشخص الممتد عنه الظل الممدود ، فالظل القائم به بين الشخص والظل الممدود المنفصل عنه ذلك هو البرزخ وهو بالشخص القائم به الصق فهو به أحق ، فبالحق مُمِيز الخلق لا بالخلق يميز الحق عنه ، لأن الخلق متلبس بنعوت الحق وليس الحق متلبساً بالخلق ؛ ولذلك كان ظهور الخلق بالحق ولم يكن ظهور الحق بالخلق لكون الحق لم يزل ظاهراً لنفسه فلم يتصف بالافتقار في ظهوره إلى شيء كما اتصف الخلق بالافتقار في ظهوره لعينه في عينه إلى الحق . ونريد بالخلق هنا الإنسان الذي له المثلية لا غيره ، فإن هذا الفصل وقع بين المثليين ، فللفصل حكم المثليين بلا شك لأنه يقابل كل مثل بذاته ولولاه لما تميّز المثل عن مثله » (١٧) .

إن ثنائية (الظاهر / الباطن) بين الله والإنسان تقودنا بالضرورة إلى مفهوم الصورة الإنسانية ومماثلتها للصورة الإلهية . وإذا كانت هذه الثنائية تقوم على أولية للظهور الإلهي على الظهور الإنساني فإن علاقة الصورة تقوم بدورها أيضاً على أولية للأصل ، وهذه العلاقة بدورها تحتاج لمزيد من التحليل قد يضيء - بدوره - ثنائية الظاهر والباطن بشكل أعمق .

الباطن والظاهر

إن الصورة الإلهية التي خلق عليها الإنسان ليست في حقيقتها إلا صورة الألوهة ، أو حقائق الأسماء الإلهية ، أو الصورة الإنسانية في علم الله القديم إذا عاد الضمير - في الحديث النبوي - إلى آدم . وأياً كان الأمر فالصورة لا تماثل الأصل ولا تطابقه مطابقة تامة . إن الصورة تفترض وسيطاً مرآوياً عاكساً ، كما تفترض تقابلاً بين الأصل وصورته . وهذا الوسيط والتقابل ينفي توحد الأصل بالصورة والتطابق الكامل بينهما . إن الوسيط المرآوي في حالة شفافيته الكاملة

واستوائه التام عن أي تحذب أو تقعر- وهي الحالة التي يمثلها مفهوم الإنسان الكامل- تعكس ما يقابلها بشكل مختلف بحيث يظهر اليمين يساراً واليسار يميناً . وهذا التقابل يتجلى بدوره في الصورة الإنسانية من خلال ثنائية (الثبات والتنوع) التي تلتقي بثنائية الظاهر والباطن ، فلألوهة باطن ثابت وظاهر متنوع وللإنسان ظاهر ثابت وباطن متنوع ، فباطن الألوهة هو ظاهر الإنسان ، وظاهر الألوهة هو باطن الإنسان . الألوهة ثابتة من حيث باطنها لأنها ليست غير الذات الإلهية ، وهي متنوعة من حيث ظاهرها لأنها ليست سوى أعيان صور الموجودات . وباطن الإنسان- في المقابل- متنوع لأن قلبه ومشاعره وأحاسيسه في حالة تغير دائم وحركة مستمرة لا تهدأ ولا تثبت ، أما ظاهره الحسي فله قدر من الثبات بحيث لا تخطفه العين في أحواله النفسية والقلبية المتعددة . إن ثنائية الظاهر والباطن في الألوهة تظهر بذاتها في الإنسان ولكن بشكل مغاير يتجلى في تنوع الباطن وثبات الظاهر ، كما تعكس المرأة يمين الشيء شمالاً وشماله يميناً . ومعنى ذلك أن الإنسان وإن كان في حقيقته على صورة الله فهو مغاير له « فله التنوع في باطنه ، وله الثبوت في ظاهره فلا يزيد فيه عضو لم يكن عنده في الظاهر ولا يبقى على حال واحد في باطنه فله التنوع والثبوت والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن فالظاهر له التنوع والباطن له الثبوت فالباطن الحق عين ظاهر الإنسان والظاهر الحق عين باطن الإنسان فهو كالمرأة المعهودة إذا رفعت يمينك عند النظر فيها إلى صورتك رفعت صورتك يسارها فيمينك شمالها وشمالك يمينها ، فظاهرك أيها المخلوق على صورة اسمه الباطن ، وباطنك اسم الظاهر له ، ولهذا ينكر في التجلي يوم القيامة ويعرف ويوصف بالتحول في ذلك فأنت مقلوبه فأنت قلبه وهو قلبك » (١٣) .

إن هذا التقابل بين الله والإنسان من حيث « الظاهر والباطن » ومن حيث « التنوع والثبات » أساسه التماثل القائم على الخلاف بين الأصل والصورة ، غير أن هذا الخلاف لا يعني التضاد بين حقائق الألوهة وحقائق الإنسان ، إنه خلاف يؤتي إلى الوفاق والمحبة والالتئام . وإذا كانت الغاية من إظهار حقائق الألوهة هي المعرفة « فخلقت الخلق فبي عرفوني » فإن هذا الخلاف يمثل حجر الزاوية في

(١٣) الفتوحات ٤ / ١٣٥-١٣٦ ، وانظر أيضاً : الفتوحات ٣ / ٢٩٦ .

رحلة المعرفة الإنسانية ، فلو كان التماثل بين الله والإنسان قائماً على التطابق والتوحد ، لم يكن للمعرفة معنى أو طريق ، فالمعرفة تفترض تغايراً بين الذات وموضوعها من جهة ، كما تفترض نوعاً من التشابه من جهة أخرى ، أو لنقل إن المعرفة لا تبدأ من المجهول المطلق وإلا انتهت إلى لا شيء ، فالتماثل بين الله والإنسان يجعل المعرفة ممكنة ، والتغاير والاختلاف يجعل للمعرفة معنى . إن الفارق في هذه النقطة بين ابن عربي وابن سبعين مثلاً ، وهو من أصحاب وحدة الوجود الصريحة ، أن ابن سبعين ينكر أي ثنائية بين الله والعالم ، ومن ثم يذهب إلى أن « الخلق أو الغير ... ليس متميزاً عن وجود الله ، فما أخبر عن الله سوى الله ، فما ثم في الوجود خلق ، أو غير ، بوجه من الوجوه »^(١٤) .

وقد نجد في بعض نصوص ابن عربي ميلاً إلى مثل هذا التصور ، ولكنه ميل لا ينفي الثنائية ولا يلغيها ، ويجب فهم هذه النصوص في ضوء هذه التفرقة الأساسية . إن المعرفة تبدأ من الثنائية ، ولكنها قد تنتهي إلى الوحدة ، وليست الوحدة التي تنتهي إليها المعرفة وحدة بين الذات الإلهية وذات الإنسان ، ولكنها وحدة التحقق بكمال الوجود الإنساني على الصورة الإلهية . من هذا المنطلق يُعدّ الخلاف بين الأصل الإلهي والصورة الإنسانية مَعْبِراً للمعرفة وطريقاً للتحقق بكمال الصورة « فأشد الأشياء مواصلة ومحبة واتحاداً الخلاف مع مخالفة ، ولهذا يكون الخلاف بحسب مَنْ يخالفه ولا يتميز عن صاحبه إلا بحكمه ... وأما المثل مع مثله فإن المناسبة تجمع بينهما في المودة فيحب كل مثل مثله بما فيه من المناسبة المثلية وإن لم يجتمعا فيشبه المثل الخلاف في المحبة وإن كان بينهما فرقان بالحقائق فيهما »^(١٥) .

ويمكن القول مع ابن عربي أن العلاقة بين الله والإنسان تقوم على أبعاد ثلاثة : هي المماثلة والخلاف والضدية . المماثلة نابعة من أن الإنسان على صورة الله ، والخلاف نابع من أن الصورة تغاير الأصل ، ولكن هذا الخلاف القائم على المماثلة يؤدي إلى التوافق والمحبة والاتلاف التي تؤسس بدورها ركائز المعرفة التي يتحقق بها الهدف النهائي من الإيجاد . أما علاقة الضدية فهي علاقة الذات

(١٤) انظر التفازاني : ابن سبعين وفلسفة الصوفية / ٢١٦ ، ٢٣٠ - ٢٣١ .

(١٥) الفتوحات ٣ / ٢٦٩ .

الإلهية بالذات الإنسانية ، فهما ذاتان متغيرتان تغيراً حاسماً هو تغير الأضداد . الضدية لا تجعل العبد رباً أو الرب عبداً من حيث الذات ، والمسائلة تعني الاتفاق في الصفات العامة أو الحقائق ، وهي الصورة ، والخلاف ناتج عن المفارقة بين الأصل والصورة . فالإنسان مِثْلُ اللَّهِ « من حيث الصورة الإلهية ، ضد من حيث إنه لا يصح أن يكون في حال كونه عبداً رباً لَنْ هو عبد له ، خلاف من حيث إن الحق سمعه وبصره وقواه فأثبتته وأثبت نفسه في عين واحدة » (١٦) . ولا يكون الله سَمِعَ العبد وبصره حتى يحبه ، ولا يحبه حتى يتقرب إليه بالنوافل كما جاء في الحديث النبوي الذي يستند إليه ابن عربي . ولا يكون الحق سمع العبد وبصره إلا إذا كانا متمايزين من حيث العين ، ولكنه التمايز القائم على التماثل . وهذا التمايز أو الخلاف هو الذي يؤدي إلى المحبة والوفاق والالتئام .

وإذا كان الإنسان الكامل ، هو الإنسان الذي يماثل الحق ماثلة تامة ، فإن هذه الماثلة ماثلة معرفية لا وجودية ، بمعنى أنه يصل إلى معرفة أنه على الصورة ، ولا يستغرقه التغير والاختلاف الناتج عن الصورة ، فيعرف أن هذا الاختلاف أشد دلالة على أنه صورة ، ومن ثم يكون تحقيقه بالمعرفة تحقيقاً لتمام الصورة . ومع هذه المعرفة أيضاً يدرك الإنسان الكامل حقيقة عبوديته التي لا تشوبها رائحة من الربوبية « إن الإنسان الكامل امتاز عن الكل بالمجموع وبالصورة ، فاعلم هذا فلا تصح العبودية المحضة التي لا تشوبها ربوبية أصلاً إلا للإنسان الكامل وحده ، ولا تصح ربوبية أصلاً لا تشوبها عبودية بوجه من الوجوه إلا لله تعالى ، فالإنسان على صورة الحق من التنزيه والتقديس عن الشوب في حقيقة فهو المألوه المطلق والحق سبحانه هو الإله المطلق ، وأعني بهذا كله الإنسان الكامل ، وما ينفصل الإنسان الكامل عن غير الكامل إلا برفيقة واحدة وهي أن لا يشوب عبوديته ربوبية أصلاً » (١٧) .

إن الإنسان الكامل - كما سبقت الإشارة - ليس هو الله ، قد يكون نائباً أو خليفة أو بدلاً أو صورة ، ولا يعني هذا أنه هو . وهذا العلم هو ما يطلق عليه

(١٦) الفتوحات ٣ / ٢٧٠ .

(١٧) الفتوحات ٢ / ٦٠٣ .

ابن عربي « علم إلحاق الإنسان الكامل بربه »^(١٨) ، وهي معرفة الإنسان الكامل بأنه على صورة الله ، وتحقيقه الكامل بعبوديته المحضة في نفس الوقت . إن الإنسان يقابل الحضرة الإلهية ، كما يقابل العالم ، وإذا كانت الحضرة الإلهية هي الذات الإلهية والصفات والأفعال ، فإن الإنسان من حيث مقابلته بالذات فهو ضد لها ، ومن حيث مقابلته بالصفات فهو مثل ، ومن حيث مقابلته بالأفعال فهو خلاف . وهذه الحقائق الثلاث من الماثلة والخلاف والضدية تمثل جوهر علاقات التشابه بين الله والإنسان ، بمعنى أن الضدية تمنع التوحد ، والماثلة تخلق الرابطة ، والخلاف يؤدي إلى المعرفة . الضدية في الذوات والماثلة في الصفات والمخالفة في الأفعال ، «فأما كونه ضدًا فيما هو عاجز جاهل قاصر ميت أعمى أخرس ذو صمم فقير ذليل عدم . وبما هو مثل ظهوره بجميع الأسماء الإلهية والكونية فهو مثل للعالم ومثل للحضرة فجمع بين المثليتين وليس ذلك لغيره من المخلوقين ، فهو حي عالم مرید قادر سميع بصير متكلم عزيز غني إلى جميع الأسماء الإلهية كلها والأسماء الكونية فله التخلق بالأسماء»^(١٩) . ولكن كيف يوفق ابن عربي بين ضدية الذات الإنسانية مع الذات الإلهية ، وبين تماثل صفاتها وتغاير أفعالها ؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن أن يوصف الإنسان بمثل هذه الأوصاف المتعارضة من أنه عاجز جاهل قاصر ميت ، وأنه في نفس الوقت حي عالم مرید قادر سميع ؟ من الواضح أن ابن عربي يصف بالنعوت الأولى ذات الإنسان حال تجردها عن أي وصف ، ويصف بالنعوت الثانية هذه الذات نفسها حال انصافها بالصفات والأسماء الإلهية . ومعنى ذلك أن الذات الإنسانية التي تتصف بالوجود المطلق ، فالتضاد بين الذات الإلهية والذات الإنسانية هو تضاد بين الوجود المطلق والعدم ، فكيف إذن تنتقل الأسماء الإلهية إلى الذات الإنسانية فتبها الوجود ؟ في الإجابة عن مثل هذا السؤال يكمن سر الإيجاد كله وسر المعرفة أيضاً .

الإنسان والأسماء الإلهية

إن ظهور الألوهة من حالة بطونها في الذات الإلهية يعني ظهور أعيان

(١٨) الفتوحات ٢٧٤/٣ .

(١٩) الفتوحات ٢ / ٤٤٦ .

الممكنات من عدمها الثبوتي أو من وجودها العدمي كأعيان ثابتة . وإذا كانت كل مرتبة من مراتب الوجود قد ظهرت باسم إلهي خاص يتناسب مع هذه المرتبة ، فإن ظهور الإنسان قد توجّهت عليه الأسماء الإلهية كلها . ويمكن القول إذن أن للأسماء الإلهية وجوداً سابقاً على وجود الإنسان ، لأنها أسماء أزلية للذات الإلهية ، غير أنها كانت باطنة ، ثم أبرزتها أعيان صور الموجودات ، فالأسماء الإلهية على ذلك أصلية في الألوهة مستعارة في الإنسان . يتساوى في ذلك أسماء التنزيه وأسماء التشبيه ، فالأصل في نظر ابن عربي أن الأسماء الإلهية - أو الألوهة - هي العلة الفاعلة في كل مراتب الوجود من أرقاها إلى أدناها ، وأن كل فعل كوني إنما هو في حقيقته فعل إلهي يحتاج وراء الأسباب والعلل المباشرة . ومن هذا المنطلق فإن كل الأسماء في الكون أسماء إلهية ، حتى ما يوهم منها التشبيه بالخلق أو بالأكوان « فإنه ما ثم مسمى بالأصالة إلا الله ... فإن الحق هو المشهود بكل عين في نفس الأمر ولا يعلم ذلك إلا الأحاد من أهل الله » (٢٠) .

إن العامة - فيما يقول ابن عربي - يميزون بين صفات الحق وصفات الخلق . ويرون أن الحق قد ظهر بصفات الخلق ويقصدون بذلك صفات التشبيه كالفرح والعجب والمكر وغيرها من الصفات التي توهم مشابهة الله لخلقه ، ويعتبرون أن هذا الانصاف من الحق بصفات الخلق نزول « من الحق تعالى إليهم بصفاتهم » (٢١) . أمّا صفات التنزيه - أو الأسماء الحسنى - كالقادر والحي والعالم فهي في نظرهم صفات الحق « وأن العبد علت منزلته عند الله حتى تحلّ بها » (٢٢) . ومثل هذا التصور القائم على التفرقة بين صفات الحق وصفات الخلق يوهم التساوي بين الحق والخلق بحيث يمكن أن يستعير كل منهما صفات الآخر من طريقتين مختلفتين : هما النزول من الحق والعلو من الخلق . وابن عربي لا ينكر أن هناك طريقتين ، ولكنه ينكر استعارة الحق أسماء الخلق ، فالأسماء كلها لله وبالأصالة ، والخلق قد ظهر بها ، سواء كانت هذه الأسماء أسماء تنزيه أم أسماء تشبيه .

(٢٠) الفتوحات ٣ / ١٤٧ .

(٢١) الفتوحات ٣ / ١٤٧ .

(٢٢) الفتوحات ٣ / ١٤٧ .

وإذا كان الإنسان على صورة الله ، بمعنى أنه جامع الأسماء الإلهية ، فإن هذه الجمعية جمعية استعارية ، بمعنى أن هذه الأسماء أصيلة في الله مستعارة في الإنسان ، وذلك بحكم التنزل الإلهي في صور أعيان الممكنات بدءاً من أعلاها إلى أدناها ، وهذا هو معنى السواء عند ابن عربي بين طريقين هما طريق الحق وطريق الخلق « واعلم أن السواء بين طريقين لأن الأمر محصور بين رب وبين عبد فلرب طريق وللعبد طريق ، فالعبد طريق الرب فإليه غايته ، والرب طريق العبد فإليه غايته ، فالطريق الواحدة العامة في الخلق كلهم هي ظهور الحق بأحكام صفات الخلق ، فهي في العموم أنها أحكام صفات الخلق ، وهي عندنا صفات الحق لا الخلق ؛ وهذا معنى السواء . والطريق الآخر ظهور الخلق بصفات الحق التي تتميز في العموم أنها صفات الحق كالأسماء الحسنى وأمثالها ، وهذا مبلغ علم العامة . وعندنا وعند الخصوص كلها صفات الحق بالأصالة ما أضيف إلى الخلق منها مما تجعله العامة نزولاً من الله إلينا بها ، وهي عندنا صفات الحق . . . فهي عند العامة أسماء نقص وعندنا أسماء كمال فإنه ما ثم مسمى بالأصالة إلا الله . ولما أظهر الخلق أعظاهم من أسمائه ما شاء وحققهم بها ، والخلق في مكان النقص لإمكانه واقتضاه إلى المرجح ، فما يتخيل أنه أصل فيه وحق له أتبعوه في الحكم نفسه فحكموا على هذه الأسماء الخلقية بالنقص . وإذا بلغهم أن الحق تسمى بها ويصف نفسه بها يجعلون ذلك نزولاً من الحق تعالى عليهم بصفاتهم ، وما يعلمون أنها أسماء حق بالأصالة . فعلى مذهبنا في ظهور الخلق بصفات الحق تعم الخلق أجمعه ، فكل اسم لهم هو حق للحق مستعار للخلق » (٢٣) .

هناك إذن طريقان وغايتان : طريق الرب وغايته الإنسان الذي تكتمل به دائرة الوجود وجودياً ومعرفياً ، في هذا الطريق يظهر الحق في أعيان صور الموجودات بأسمائه كلها ، فيهبها الوجود كما يهبها أسماء . والطريق الآخر هو طريق العبد وغايته الوصول إلى ربه والعلم بحقيقة الصورة التي هو عليها . وقد يتوهم في الطريق الأول أن الحق تسمى بأسماء خلقه ، ويتوهم في الطريق الثاني أن العبد تسمى بأسماء الحق ، وهو وهم يزيله ابن عربي ، فالطريقان سواء في أن

الأسماء كلها أسماء إلهية ، والعلم بذلك لا يكون إلا للخصوص من أهل الله ، أي العلم بأصالة الأسماء لله واستعارتها في الإنسان . إن رحلة الإنسان الصاعدة إلى ربه وتحليله بالأسماء الإلهية لا تعني أنه كان خلواً منها ، بل يعني أنه كان على غير علم بهذا التحلي . ومعنى ذلك أن طريق العبد إلى الرب يستهدف المعرفة لا الخروج عن الأوصاف الذاتية واكتساب أوصاف جديدة . وقد يتوهم بعض المتصوفة أنهم يتحلون فعلاً بالأسماء الإلهية ، خاصة الأسماء الحسنى منها ، ويتصورون أن ذلك لا يكون إلا لأهل الخصوص . ويرى ابن عربي أن العلم بذلك لا يكون إلا للخصوص من أهل الله « وفَرَّقَ عظيم بين قولنا لا يكون ذلك وبين قولنا لا يكون العلم بذلك ، فإن الحق هو المشهود بكل عين في نفس الأمر » (٢٤) .

إن الحقيقة الوجودية تستلزم أن الأسماء أصيلة في الألوهة ، مستعارة في الإنسان ، والحقيقة المعرفية قد توهم غير ذلك فيتصور البعض أن هناك أسماء للحق وأسماء للخلق وأن كلاً منهما يمكن أن يستعير من الآخر . إن الأسماء كلها - حتى ما يوهم منها النقص - هي لله بالأصالة ، والنقص الذي نحكم به على بعض هذه الأسماء ناتج عن وجودها المستعار في الإنسان . وهذا الفارق بين أصالة الأسماء الإلهية واستعارتها في الإنسان يرتدّ إلى الفارق الذي أشرنا إليه فيما سبق بين الصورة والأصل ، أو بين الألوهة والإنسان ، فللأسماء الإلهية - بدورها - جانبان : جانب الأصل والحقيقة ، وجانب الظل والصورة ، أو الروح والصورة ، فأرواح الأسماء هي جانبها الإلهي ، وصورها هي جانبها الإنساني « فالله اسم خاص بالحق في مقابلة الإنسان اسم خاص للصورة . وأسماء الحق الباقية مركبة من روح وصورة ، فمن حيث صورتها تدلّ بحكم المطابقة على الإنسان ، ومن حيث روحها ومعناها تدلّ بحكم المطابقة على الله . . . فالأمر بيننا وبينه على السواء مع الفرقان الموجود المحقق بأنه الخالق ونحن المخلوقون » (٢٥) .

وهكذا نجد أن المماثلة بين الله والإنسان من حيث الصورة أو من حيث الأسماء عاثلة لا تقوم على التطابق وإنما تقوم على التباين والخلاف ، إلى جانب

(٢٤) الفترحات ٣ / ١٤٧ .

(٢٥) الفترحات ٣ / ٢٦٦ - ٢٦٧ .

التضاد الذي أشرنا إليه بين الذات الإلهية والذات الإنسانية . وهذه هي الأبعاد الثلاثة للعلاقة بين الله والإنسان . وهذه الأبعاد الثلاثة بكاملها توجد في الألوهة أو الأسماء الإلهية « في الإنسان الكامل المثل والضد والخلاف كما هو في الأسماء الإلهية : المثل كالرحمن الرحيم والخلاف كالرحمن الصبور والضد كالضار النافع »^(٢٦) . وهكذا ينتهي ابن عربي إلى المماثلة الكاملة . ويمكن القول في النهاية أن حرص ابن عربي على المماثلة لا يقل عن حرصه على المغايرة والخلاف . وهذا الحرص هو ما يفسر لنا تأرجحه الدائم بين البعدين . ويعود هذا التأرجح في فكره إلى رغبته في إقامة الوحدة مع حرصه أيضاً على الثنائية وذلك من خلال فكرة الوسيط أو البرزخ على المستويين الوجودي والإنساني على السواء . وقد يمكن القول - في النهاية - أنه لا يفلح في تجاوز الثنائية وإن كان يحاول جاهداً تجاوزها . ومن هنا يصح القول أن التجاوز الوحيد والمتاح للثنائية إنما هو تجاوز معرفي لا وجودي ، فالإنسان بحكم كونه على الصورة ، وبحكم طبيعته البرزخية ، قادر على اختراق الوسائط في رحلة صاعدة شاقة تقابل رحلة النزول من عالم البرزخ الأعلى لحقائق الألوهة في أعيان صور الموجودات .

إن الطريقتين اللذين يميز بينهما ابن عربي وجودياً قد يتلاقيان معرفياً ، ودون ذلك المجاهدات والمشاق والعقبات التي يجب على الإنسان اجتيازها حتى ينفذ إلى باطنه الإلهي الخالص وحقيقته الروحية الأصلية . وتمثل هذه المشاق والعقبات في جانبه الظاهر الكوني الذي يحجب عنه حقيقته الروحية ، كما حجبت صور أعيان الموجودات حقائق الألوهة . فإذا تحقق الإنسان - معرفياً - بحقيقته الباطنية وصل إلى مرحلة الكمال « فإذا لم يحز رتبة الكمال فهو حيوان تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان »^(٢٧) . وبين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان تتدرج مراتب البشر طبقاً لمرتبة المعرفة التي يصلون إليها والآفاق الكونية التي يستطيعون اجتيازها .

(٢٦) الفتوحات ٣ / ٢٧١ .

(٢٧) الفتوحات ٢ / ٤٦٨ .

الفصل الثالث

التأويل والمعرفة

طبيعة المعضلة المعرفية

إن قيام الوجود الإنساني على ازدواجية الظاهر والباطن يمثل جوهر المعضلة المعرفية ، فباطن الإنسان هو حقائق الألوهية ، وظاهره هو حقائق الكون . ويمثل ظاهره حجاباً وغطاء على باطنه بنفس القدر الذي يمثل به الكون بكل مستوياته ومراتبه حجاباً على حقائق الألوهية . وتتجلى هذه المعضلة في الإنسان - معرفياً - في اتجاهين مختلفين ، فالإنسان إذا نظر إلى باطنه وكونه على الصورة الإلهية اغترّ وأصابه الكبر وتجاوز ظاهره الكوني المادي ، ووصل به الأمر إلى إدعاء الألوهية . وإذا نظر إلى جانبه المادي الكوني متجاهلاً باطنه الإلهي استغرقت حاجاته المادية وهبط - معرفياً - إلى أسفل من درك الحيوان والجماد . إن حل المعضلة لا يتمثل في تجاهل أحد البعدين وإنكاره لحساب الآخر ، بل يتمثل في ضرورة التوافق والتناغم بينهما ، فليس ظاهر الإنسان الكوني - في حقيقته - إلّا مجلى إلهياً لا يتعارض مع باطنه ، فهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة لا تنقسم ولا تتعدد .

إن الإنسان حين ينظر إلى بعده الإلهي الباطني وكونه على الصورة ، دون أن يدرك أبعاد الاختلاف والمغايرة بينه باعتباره صورة وبين الأصل الذي انعكس عنه معرضٌ للسقوط والضياح وذلك بادعاء الألوهية . وإنما يكون هذا الادعاء بسبب النسبة الجامعة بين الله والإنسان التي هي الصورة « ولذلك لم يدع أحد من خلق الله الألوهية إلّا الإنسان ، ومن سواه ادعيت فيه وما ادعاها . قال فرعون ﴿ أنا

ربكم الأعلى ﴿١﴾ . ومثل هذا الادعاء يجلب الإنسان عن سر عبوديته ومفارقته للأصل الذي يُعدّ صورة له . إن الإنسان في حقيقته ليس إلهاً ، وإنّ توهم ذلك لكونه على الصورة الإلهية . إن هذا الادعاء من جانب الإنسان يرتدّ في حقيقته إلى أنه نظر إلى بعد المماثلة بينه وبين الله متجاهلاً الأبعاد الأخرى . وإذا كنا نجد ابن عربي أحياناً في موقف المشفق بل المتعاطف مع الإنسان في موقفه المعرفي المشكل ، فإننا في أحيان أخرى نجدّه أقرب إلى الإدانة وإصدار الحكم ، فالإنسان الذي يدّعي الألوهية - وإنّ انطلق من بعد المماثلة - « يعلم من نفسه ويعلم كل سامع من خلق الله أنه كاذب في دعواه ، وأنه عبد ولذلك خلقه الله . فلهذا قيل فيه إنه خصيم مبین أي ظاهر الظلم في خصوصته » (٢) . وإذا كان الإنسان كاذباً في دعواه ، ويعلم أنه كاذب ، انتفى الموقف المشكل ، وتحولت القضية برمتها إلى قضية صدق وكذب . ومع ذلك فإن الحكم بالكذب من جانب ابن عربي يمكن فهمه في ضوء موقف العارف المتحقق بالحقبة من الجاهل الذي لا يدرك سوى أحد جانبيها .

إن الشريعة والوحي جاءا لمواجهة هذا الموقف بحلول ترد الإنسان إلى حقيقته وتقهّر جبروته المزعوم ، إن ادّعاء الألوهية في الإنسان داء ، والشريعة تمثل الدواء الذي يقضي على هذا الداء ويردّ الإنسان إلى عبوديته وضعفه وعدمه الأصلي « ولما علم سبحانه أن سر الألوهية في الإنسان داء عضال كثّر الأدوية ، فما زال ينيهك في كتابه العزيز على أدويتك لهذا الداء لتستعملها فتبرأ منه ، فقال تعالى : ﴿ أولاً يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ﴾ فهذه حقيقة ، وفي هذه الحقيقة لم تنزل الملائكة ، وقال تعالى ﴿ الله الذي خلقكم من ضعف ، ثم جعل من بعد ضعف قوة ، ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة ﴾ فالضعف الأول بحكم التحقيق لا بحكم التفسير ، خلقه إياك على فطرة العالم كله ، والقوة نفخة سر الجمعية العامة الكبرىائية فيك بعد تسويتك ، والضعف الثاني والشيبة هو ما حصل لك من شرب دواء المعرفة الذي أعطاك فاستعملته وبهذا تقع الفائدة ، فلست من نمط العالم في شيء ، ولا تتميز معهم البتة ، فإنك انفصلت عنهم بسر

(١) الفتوحات ٢ / ٦٠٢

(٢) الفتوحات ٣ / ٣٥٥

الألوهية . فإن استعملته ولم تشرب من هذه الأدوية شيئاً خرجت مع فرعون والنمرود وكل مَنْ ادَّعى الربوبية على قدره» (٣) .

إن الشريعة تمثل وسيطاً بين طرفين : الطرف الوجودي ، والطرف المعرفي . من الناحية الوجودية فالإنسان على فطرة العالم (وهذا هو الضعف الأول في الآية) وفيه سر الألوهية (وهذه هي القوة في الآية) من هذه الناحية يأتي الادعاء والكبر والدَّاء ، فتأتي الشريعة بمثابة الدواء لتردُّ الإنسان - معرفياً - إلى عبوديته (وهي حالة الضعف الثانية) فيدرك الإنسان ضعفه الأول وأصله الوجودي العدمي . وبذلك يلتقي طرفا الوجود والمعرفة عن طريق وسيط الشريعة . قد نعترض على ابن عربي قائلين : إن الشريعة نفسها هي التي جاءت بالمائلة بين الله والإنسان فيما يزعمه المتصوفة من قول الرسول « صلعم » « إن الله قد خلق آدم على صورته » ومن السهل على ابن عربي أن يردَّ على هذا الاعتراض بأن الشريعة - بدورها - لها جانبان : ظاهر وباطن ، ومحكم ومتشابه ، وتنزيه وتشبيه ، ولا يجب أن نفهم أحد الجانبين بمعزل عن الآخر ، فالنظر إلى جانب منها دون الآخر يؤدي بدوره إلى واحدة المعرفة ، ولا يؤدي إلى المعرفة الكاملة ، كما ستعرض له بالتفصيل بعد ذلك . إن الرفعة الإلهية التي جاءت بها الشريعة في وصف الإنسان ليست رفعة ذاتية له من حيث عينه ، ولكنها رفعة بالإعارة والإضافة : وهذه الرفعة لا تتحقق بكاملها إلا بتمام المعرفة ، فهي « رفعة تعطيتها الحقائق لا تعصم من نار ولا تدخل نعيماً ، ولا يدخل بها أهل الجنة في جنتهم ولا أهل النار في نارهم فلا فائدة فيها ولا سلطان لها على السعادة ، وبها زلت أقدام أكثر أهل هذه الطريقة وهي التي أخرجتهم عن الشريعة » (٤) .

إن المعرفة التي تعتمد على الشريعة بجانيها الظاهر والباطن هي التي تؤدي إلى الكمال الإنساني . أمّا الوقوف عند جانب واحد من جانبي الإنسان - أو الشريعة - فلا يؤدي إلى الكمال ، وقد أدَّى وقوف الإنسان عند جانبه الباطني إلى الكبر وادعاء الألوهية ، فماذا لو وقف الإنسان عند الجانب الآخر ، جانبه المادي الكوني ؟

(٣) روح القدس / ١٠٢ - ١٠٣

(٤) روح القدس / ١٠١

إن وقوف الإنسان عند هذا الجانب قد يؤدّي به إلى الاستغراق في حاجاته المادية الجسدية فينسى سر الألوهة فيه ، وينحطّ إلى درك أسفل من درك الحيوان . وهذا هو معنى أن الإنسان خلق في أحسن تقويم ، ثم رد إلى أسفل سافلين ، فهما حالتان : الحالة الأولى هي حالته الروحية الباطنة قبل تلبسه بالمادة وعناصر الجسد التي هي عناصر الكون ، والحالة الثانية هي حالة تلبس الروح بالجسد ، أو احتجاب باطن الإنسان بظاهره الكوني . وإذا كان الظاهر والباطن ، أو الروح والجسد ، ليسا متعارضين في الحقيقة ، لأن حقائق الكون ليست سوى حقائق الألوهة ، فعلى الإنسان أن يعي حقيقة الروحية حالة تلبسه بالمادة ، بمعنى أنه يجب أن يتجرّد عنها ويخلص إلى حقيقة الباطنية ، والتجرّد هنا ليس تجرّداً وجودياً بالموت ، بل هو تجرّد معرفي لا يفارق وجوده المادي . وإذا نجح الإنسان في هذا التجرد المعرفي حالة تلبسه بالمادة فهو في أحسن تقويم ، وإذا فشل في هذا التجرد واستغرقه اللباس المادي عن حقيقة الروحية فهو في أسفل سافلين « إن للإنسان حالتين : حالة عقلية نفسية مجردة عن المادة ، وحالة عقلية نفسية مدبرة للمادة . فإذا كان في حال تجريده عن نفسه ، وإن كان متلبساً بها حساً ، فهو على حالته في أحسن تقويم . وإذا كان في حال لباسه المادة في نفسه كما هو في حسه فهو على حالته في خسر لا ربح في تجارته فيه » (٥) .

المعضلة إذن معضلة معرفية لا وجودية ، فالنفس - كما أسلفنا - واقعة بين طرفي نقيض : بين الروح والعقل (بالمعنى الصوفي) من جهة ، والهوى والشهوة اللذين هما توابع الجسد من جهة أخرى . فإذا تجرد الإنسان معرفياً أطاعت النفس الروحَ واستحقت اسم النفس المطمئنة ، وإذا لم ينتجج الإنسان في هذا التجرد ، أطاعت النفس الهوى والشهوة واستحقت اسم الأمانة بالسوء . في الحالة الأولى يكون الإنسان في أحسن تقويم ، وهي حالة الإنسان الكامل خليفة آدم ، الذي هو الخليفة الأصلي . أمّا في الحالة الثانية فيكون الإنسان في أسفل سافلين ، وهي حالة الإنسان الحيوان الذي يشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة دون الحقيقة الباطنة . إن الفارق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان - من جانب آخر - يتمثل في أن الإنسان الكامل ظلّ لنور آدم الخليفة الأول الذي

هو بدوره ظلٌ لنور الحقيقة المحمدية الأزلية ، بينما الإنسان الحيوان مجرد حشرة لا تختلف عن سائر الحيوان . قد يمكن القول بأن كلاً من الإنسان الكامل والإنسان الحيوان يشتركان معاً في صفة الإنسانية ، ويفصلان عن الحيوان بالفصل المقوم للإنسان وهو النطق ، أو النفس الناطقة . وابن عربي لا ينكر ذلك ، فالفنفس الإنسانية الناطقة هي جزء من النفس الكلية بقوتها العلمية والعملية . وهذا القدر يسمى الإنسان إنساناً ، ولكن الإنسان الكامل ينفصل - بعد ذلك - عن الإنسان الحيوان بحدود أخرى ، وإن اجتمعا في حدهما الإنساني . وهذا هو ما يعبر عنه ابن عربي بقوله : « فلما أكمل النشأة الجسمية النباتية الحيوانية ، وظهر فيها جميع قوى الحيوان أعطاه الفكر من قوة النفس العملية وأعطاه ذلك من قوة النفس العلمية من الاسم الإلهي المدبر فإن الحيوان جميع ما يعمل من الصنائع وما يعلمه ليس عن تدبير ولا روية بل هو مفظور على العلم بما يصدر عنه لا يعرف من أين حصل له ذلك الإتيان والإحكام . . . بخلاف الإنسان فإنه يعلم أنه ما استنبط أمراً من الأمور إلا عن فكر وروية وتدبير فيعرف من أين صدر هذا الأمر وسائر الحيوان يعلم الأمر ولا يعلم من أين صدر . وبهذا القدر سُمي إنساناً لا غير ، وهي حالة يشترك فيها جميع الناس إلا الإنسان الكامل فإنه زاد على الإنسان الحيوان في الدنيا بتصرفه الأسماء الإلهية التي أخذ قواها لما حذاه الحق عليها حين حذاه على العالم . فجعل الإنسان الكامل خليفة عن الإنسان الكل الكبير الذي هو ظل الله في خلقه ، فعن ذلك هو خليفة ولذلك هم خلفاء عن مستخلف واحد ، فهم ظلاله للأنوار الإلهية التي تقابل الإنسان في الوجود العنصري ، فيكون ذلك الظل خليفة ، فيوجد عنه الخلفاء خاصة . وأما الإنسان الحيوان فليس ذلك أصله جملة واحدة ، وإنما حكمه حكم سائر الحيوان إلا أنه يتميز عن غيره بفصله المقوم له . . . فالإنسان الحيوان من جملة الحشرات فإذا أكمل فهو الخليفة ، فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان » (٦) .

الفارق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان ليس فارقاً وجودياً ، ولكنه فارق معرفي . والكمال الإنساني بذلك أمر متاح ومفتوح لكافة البشر ، فحيوانيتنا قابلة للسمو والارتقاء والوصول إلى مرحلة الكمال . ولا يعني الوصول إلى درجة

(٦) الفتوحات ٣ / ٢٩٧ وانظر أيضاً الفتوحات ٤ / ٨٥ .

الكمال تجرد الإنسان عن إنسانيته ، أو لنقل لا يعني كماله تجرده عن عبوديته ، فالإنسان الكامل على الحقيقة هو الذي يتحقق بعبوديته المحضة التي لا تشوبها رائحة من الربوبية وإلاّ كان معنى الكمال ادّعاء الألوهية والكبر . إن الكمال - في نظر ابن عربي- تجاوز للثنائية التي تتجلّى في الظاهر والباطن للألوهية والعبودية . وهذا التجاوز لا يتم إلّا بالتحرر والشفافية ، وهي حالة الفناء التي يصل إليها الصوفي في معراجة المعرفي . وحالة الفناء هذه هي نوع من الموت الاختياري المؤقت . ولا يصل الإنسان إلى مرتبة الكمال- وبذلك يكون نائباً عن الحق وخليفة- إلّا بهذا الموت الاختياري المؤقت عن حقائقه المادية وطبيعته العنصرية . والفارق بين حالة الفناء والموت الطبيعي هو فارق بين المعرفة الاختيارية التي يحصلها الإنسان في الدنيا ، والمعرفة الاضطرارية التي تصل إليها الأرواح بعد الموت . المعرفة في الحالة الأولى لها نتائجها من النعيم الكامل برؤية الله الدائمة ، والمعرفة في الحالة الثانية نتيجتها الحجاب عن الله والعذاب الجسدي ، بمعنى أنها معرفة لا تثمر نتائج المعرفة الأولى . إن حالة الفناء هي اتصال الإنسان بعالم البرزخ يستمد منه معرفته ، ويكون فيه نائباً عن الحق « إن هذه المرتبة التي هي هذه النيابة الخاصة لا تكون إلّا بالموت . والموت قسمان : اضطراري وهو المشهور في العموم والعرف ، وهو الأجل المسمى الذي قيل فيه : ﴿ إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ والموت الآخر موت اختياري وهو موت في حياة دنيوية وهو الأجل المقضي في قوله تعالى : ﴿ ثم قضى أجلاً ﴾ . ولما كان هذا الأجل المقضي معلوم الوقت عند الله مسمى عنده كان حكمه في نفسه حكم الأجل المسمى ، وهو قوله عز وجل : ﴿ كلّ يجري لأجل مسمى ﴾ . يعني في حاله . ولا يموت الإنسان في حياته إلّا إذا صحت له هذه النيابة فهو ميت لا ميت كالمقتول في سبيل الله ، نقله الله إلى البرزخ لا عن حكم الشهادة ، فوَلّاه النيابة في البرزخ في حياته الدنيا ، فموته معنوي ، وقلته مخالفة نفسه (٧) .

وهذا الموت الاختياري - أو حالة الفناء - ليس إلّا محصلة لرحلة شاقة ، تستهدف الوصول إلى المعرفة الحقّة ، والوصول إلى الكمال الإنساني . والمرحلة لا

بدء أن تبدأ بظواهر الإنسان الكوني وتنتهي إلى باطنه الإلهي . وهي بذلك رحلة في اتجاه مضاوٍ لرحلة التمثيل الإلهي في أعيان صور الموجودات ، وهما الطريقتان المتساويتان ، طريق الرب إلى العبد ، وهو التجليّ في أعيان صور الممكنات وصولاً إلى الإنسان آخر المجالي وأرقاها ، ورحلة العبد من ظاهره الكوني إلى باطنه الإلهي . وإذا كانت الرحلة الأولى من حالة الإطلاق في الألوهة إلى حالة التقيد في مراتب الوجود المختلفة ، رحلة في الخيال المطلق أو البرزخ ، فرحلة الصوفي بدورها رحلة خيالية برزخية تنتهي إلى الاتصال بالخيال المطلق . ومن ناحية أخرى ، فرحلة الصوفي الخيالية ، تتم بألة من نفس المصدر وهي قوة الخيال الإنساني التي ليست بدورها سوى جزء من الخيال المطلق المنفصل . وهذه الرحلة الخيالية تمكّن العارف من الوصول إلى حقائق الوجود ، وتمكّنه - من ثم - من تأويل مظاهر الحية وصولاً إلى معناها الباطن . وهذه الرحلة أيضاً تمكّن الصوفي من الجمع بين طرفي الوحي الظاهر والباطن في كل منسجم متناغم ، فيلتقي تأويله الوجودي بتأويله للوحي ، كما التقى جانباه الظاهر والباطن . وهذا كله يمثل موضوع الصفحات التالية .

المعراج الصوفي والخيال

سبق أن أشرنا إلى أن ظهور أعيان الممكنات عن النفس الإلهي بدءاً من العقل الأول وانتهاء إلى الإنسان ليس إلّا التمثيل الخيالي الإلهي . وهذا التمثيل الخيالي الإلهي يمر بمراتب ثلاث : المرتبة الأولى هي مرتبة الإطلاق أو الخيال المطلق المتمثل في حقائق الألوهة والعباء وحقيقة الحقائق والحقيقة المحمدية . المرتبة الثانية هي مرتبة التقيد الروحي التي تتمثل في العقول الروحية وهي العقل الأول والنفس والطبيعة والهباء ، أمّا المرتبة الثالثة فهي مرتبة التقيد الحسي الظاهري بدءاً من الجسم الكل (العرش) وانتهاء إلى عالم العناصر مروراً بالكروسي والأفلاك الثابتة والمتحركة .

وإذا كان الإنسان قد جمع حقائق كل هذه المراتب ، فهو في نفسه - كما أسلفنا - مخلوق خيالي برزخي ، بمعنى أنه ناتج عن رحلة التمثيل الإلهي الخيالي.. وتتجلّى برزخية الوجود الإنساني في مستويات عديدة مختلفة ، فهو يجمع بين الظاهر والباطن ، أو بين الروح والمادة ، كما أن وجوده يمثل « برزخاً جامعاً

للطرفين»^(٨) ، أي طرف الحق وطرف الخلق . وهو من جهة أخرى يمتلك قوة الخيال المعرفية التي يتميز بها عن غيره من المخلوقات ، فهو أحق بهذه التسمية وأولى بها . وإذا كانت بعض الموجودات غير المتحيزة - كالملائكة مثلاً - قابلة للتحيز في حضرة الخيال الوجودي والظهور فيها ، وذلك كظهور جبريل في صورة دحية الكلبي للرسول « صلعم » أو في هيئة أعرابي أمام الصحابة ، فإن ذلك لا يقدم في أحقية الإنسان لاسم الخيال « ولا شك أنك أحق بحضرة الخيال من المعاني ومن الروحانيين ، فإن فيك القوة المتخيلة ، وهي من بعض قواك التي أوجدك الحق عليها ، فأنت أحق بملكها والتصرف فيها من المعنى ، إذ المعنى لا يتصف بأن له قوة خيال ولا الروحانيين من الملائكة الأعلى بأن لهم في نشأتهم قوة الخيال ، ومع هذا فلمهم التميز في هذه الحضرة الخيالية بالتمثل والتخيل ، فأنت أولى بالتخيل والتمثل منهم ، حيث فيك هذه الحضرة حقيقة ، فالعامة لا تعرفها ولا تدخلها إلا إذا نامت ورجعت القوى الحساسة إليها ، والخواص يرون ذلك في اليقظة لقوة التحقق بها ، فتصور الإنسان في عالم الغيب، في حضرة الخيال أقرب وأولى ، ولا سيما وهو في نشأته له في عالم الغيب دخول بروحه الذي هو باطنه ، وله في عالم الشهادة دخول بجسمه الذي هو ظاهره »^(٩) .

إن الخيال - بهذا الفهم - أحد الأبعاد التي يتماثل بها الله والإنسان « فالخيال موجد لله عز وجل في حضرة الوجود الخيالي ، والحق موجد للخيال في حضرة الانفعال الممثل . . . وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه ، فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل ، فإنه ما ثم على الصورة الحقة مثله فإنه يوجد في نفسه كل معلوم ما عدا نفسه . والحق نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة »^(١٠) . فالإنسان يمثل من حيث وجوده موضعاً وسطاً ، فهو موجود خيالي . وهو من حيث قواه يمتلك القوة الخيالية ، فهو أحق باسم الخيال من غيره من الموجودات . وليس امتلاك الإنسان لهذه القدرة أو القوة الخيالية في الإنسان قوة إدراكية ، فإنها يمكن أن تنصير - في الإنسان الكامل - قوة خلاقة موجدة تتماثل

(٨) عقلة المستوفز / ٤٢

(٩) الفتوحات ٣ / ٤٢

(١٠) الفتوحات ٢ / ٢٩٠

مع قوة الإيجاد الإلهي في الخيال . يمكن للعارف أو الإنسان الكامل عن طريق تخيلته أن يخلق من الصور البرزخية كما يشاء ويؤثر بها على تخيلة غيره من البشر فيراها كائنات محسوسة . والفارق بين الإيجاد الإلهي في الخيال ، والإيجاد الإنساني هو دوام الأول وفناء الثاني ، لأن التجليات الإلهية الدائمة تحفظ على الأول وجوده آنأ بعد آن . أما الموجود الخيالي الذي يخلقه العارف فلا يثبت لأن خالقه تظراً عليه الغفلة والنسيان التي لا تجوز على الحق سبحانه . هذه القوة الخلاقة الخيالية عند العارف هي ما يطلق عليها ابن عربي اسم « الهمة » ويعني بها القوة الإلهية في قلب الإنسان الكامل ^(١١)

وإذا صحَّ لنا أن نطلق على الخيال المطلق اسم الخيال الميتافيزيقي ، وعلى الخيال الوجودي اسم « الخيال الصوري » كما يسميه ابن عربي ، فإن الخيال الإنساني هو الخيال « المعرفي » والعلاقة بين هذه المراتب الثلاث للخيال لا تقوم على الانفصال ، فمهمة الخيال الإنساني « المعرفي » اختراق وسائط « الخيال الصوري » وصولاً إلى الخيال المطلق « الميتافيزيقي » . إن رحلة المعرفة الصوفية سعياً لتجاوز ثنائية الظاهر والباطن في الإنسان لا تتم بآلة غريبة عن الموضوع الذي تخترقه وتنفذ إليه ، أو عن الهدف النهائي الذي تسعى إليه . وإذا كان الخيال المطلق بكل مستوياته يمثل برزخاً بين الذات الإلهية وغيرها ، فإن خيال العارف يتوقف عند هذا الوسيط ، إذ هو كما سبقت الإشارة وسيط معرفي إلى جانب كونه وسيطاً وجودياً . إن موضوع المعرفة وأداتها ليسا منفصلين في الحقيقة وأن كانا متميزين ، التمايز يؤدي إلى تمام المعرفة ، والتداخل يجعلها ممكنة . وحين تتحقق المعرفة تنتفي ثنائية الذات والموضوع ، ويعود خيال العارف إلى منبعه ويتحد بأصله . وحين تنتفي ثنائية الذات والموضوع ، تنتفي معها بالتالي ثنائية الظاهر والباطن ، وتكتمل دائرة المعرفة بالإنسان كما اكتملت به دائرة الوجود .

تبدأ رحلة الصوفي الخيالية في اتجاه معاكس لرحلة التمثل الإلهي ، تبدأ بتنقية خزانة الخيال الإنساني مما يكن أن يكون قد علق بها من كدورات نتيجة وجودها في الجسم البشري وخضوعها لسيطرة الحواس . إن الخيال قوة إدراكية تتوسط بين

(١١) أبو العلا عفيفي : الفلسفة الصوفية لابن عربي / ١٣٣ ، وفصوص الحكم / ٨٨ - ٨٩ .

العقل والحس « إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس فهو يلقي الطرفين بذاته »^(١٢) . وإذا كان هذا الموقع الوسطي للخيال يجعله أداة قادرة على النفاذ في الخيال الوجودي ، فإنه - من جانب آخر - يجعله في حاجة إلى قوة أخرى حتى يصل إلى العلم الصحيح ، وهو الوصول إلى المعنى الكامن خلف الصورة . وإذا كانت القوة المفكرة هي التي تقوم بهذه المهمة على المستوى المعرفي عند الفلاسفة ، فابن عربي ، والمتصوفة عموماً ، لا يعتدّون بهذه القوة . إن القوة التي يحتاجها الخيال قوة إلهية كشفية . وهذه القوة - بدورها - تحتاج من الصوفي التّحمل لتصفية خزانة الخيال مما يلحق بها من الكدورات نتيجة وجود خزانة الخيال في الجسم الطبيعي « وهو المعبر عنه بالحوض في هذا المنزل ، وقعر هذا الحوض هو خزانة الخيال ، وكدر ماء هذا الحوض المستقر في قعره هو ما يوجه الخيال والتخيل عن صورته فيطراً للتلبس على الناظر بما ظهر له فيها يدري أي معنى لبس هذه الصورة فيتحير ولا يتخلص له ذلك أبداً من نظره إلاّ بحكم الموافقة وهو على غير يقين يحقق فيها أصاب إلاّ بإخبار الله »^(١٣) .

إن الخيال وإنّ تمكن من إدراك الوجود والنفاذ إلى مستوياته المختلفة وصوره المتعددة ، يظل في حاجة إلى قوة أخرى تنقذه من اختلاط الظاهر بالباطن في الوجود ، ومن امتزاج المعنى والصورة في داخله حتى يصل إلى العلم الصحيح . وهذه القوة تحتاج للعمل والمجاهدة وتصفية النفس من الشواغل حتى يمكن تأويل ما يدركه الخيال تأويلاً صحيحاً . وإذا كنا سنؤجل التعرض لهذه القضية للفقرة المقبلة ، فالذي يهمنا الآن هو التركيز على أهمية الخيال في رحلة المعراج الصوفي ، وعلى ضرورة تصفيته وجلائه لكي يكون مستعداً وقابلاً للقيام بهذه الرحلة ، ولا يمكن في نظر ابن عربي الوصول إلى الباطن إلاّ من خلال الظاهر سواء على مستوى الوجود أو الشريعة . إن تجاوز الثنائية لا يتم إلاّ من خلال الوسائط التي تجمع الطرفين وتميزهما في نفس الوقت . والشريعة - كما أسلفنا - هي الوسيط الذي يعصم الإنسان من الكبر وادعاء الألوهية كما يعصمه من الهبوط إلى الحيوانية . ومن الطبيعي أن يكون استعداد الصوفي لرحلته المعرفية منطلقاً من تحقّقه التام بأوامر الشريعة وتكاليّفها الظاهرة حتى يصل إلى درجة التوكل التي

(١٢) الفتوحات ٣ / ٢٩٠

(١٣) الفتوحات ٢ / ٥٩٦

تنتج له مجموعة من الكرامات . وترفقى بعد ذلك في المقامات والأحوال حتى يصل إلى المعرفة الحقّة « فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك وما يفرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك ، وهو أول باب السلوك . ثم العمل به ، ثم الورع ، ثم الزهد ، ثم التوكل . وفي حال من أحوال التوكل يحصل لك أربع كرامات هي علامة وأدلة على حصولك في أول درجة التوكل وهي طي الأرض والمشى على الماء واختراق الهواء والأكل من الكون وهو الحقيقة في هذا الباب ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات إلى الموت » (١٤) .

وكلمها زادت مشاهدات الصوفي وترقيه في الأحوال والمقامات المتعددة (١٥) ارتفعت عنه الحجب حجائباً وراء حجاب فيصل إلى المعرفة التي لا ينالها غيره إلاّ بالموت . ومع رقيه في الأحوال والمقامات المختلفة يزيد باطنه علماً - بقدر ما ينقص من ظاهره وذلك في رحلة الصعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى . فإن كان العارف من أهل الفناء والاستهلاك كأبي يزيد البسطامي ظلّ متحققاً بباطنه « وخلعت عليه الذلّة والافتقار والانكسار فطاب عيشه ورأى ربه فزاد أنسه واستراح من حمل الأمانة المعارة التي لا بدّ له أن تؤخذ منه » (١٦) . وإن كان العارف من أهل البقاء عاد من رحلته وخرج إلى الخلق بصورة الحق ، فينقص من باطنه بقدر ما يزيد في ظاهره . وحين يعود الصوفي من هذه الرحلة مزوداً بهذه المعرفة الحقيقية يكون قادراً على تجديد الشريعة وإدراك جانبها الباطن .

إن رحلة الصوفي تنتهي إلى تجاوز ثنائية الظاهر والباطن على المستوى الوجودي والإنساني وكذلك على مستوى الشريعة . وليس معنى النقص والزيادة في الباطن والظاهر أن هناك ثنائية جديدة ، بل الأحرى القول أن النقص في الظاهر تقابله زيادة في الباطن ، والنقص في الباطن تقابله زيادة في الظاهر . والاعتبار في ذلك باتجاه الرحلة ، فإن كانت الرحلة صاعدة كانت الزيادة في

(١٤) رسالة الأنوار / ٥

(١٥) انظر تفاصيل ومراتب الأحوال والمقامات : الفتوحات ٢ / ١٣٩ - ٣٧٥

(١٦) الفتوحات ١ / ١٦٧

الباطن ، وإن كان الصوفي عائداً كانت الزيادة في الظاهر . وسبب ذلك التركيب «^(١٧)» ، أي تركيب الإنسان الطبيعي في هذا العالم المحسوس .

المعراج والكشف

إن رحلة الصوفي المعرفية رحلة خيالية تستهدف الكمال الإنساني من جهة ، وتحقيق الهدف النهائي من إيجاد الكون من جهة أخرى « كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني » والإنسان جامع لطرفي الوجود (الظاهر والباطن) من حيث آخريته الكونية وأوليته الروحية . ولكي يتجاوز ظاهره وصولاً إلى باطنه لتحقيق كماله الذاتي ، ويتجاوز ظاهر الكون وصولاً إلى باطنه وحقيقته ، تحقيقاً للإرادة الإلهية ، لا بدّ له أن يتخلص من عناصر الكون المتداخلة فيه والمكونة لطبيعته العنصرية والطبيعية . وهذا التخلص لا يتم إلا في الخيال عن طريق التجرد والزهد وتوجه الهمة إلى الله « وأما الأولياء فلهم إسرءات روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسّدة في صور محسوسة للخيال يُعْطَوْنَ العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني »^(١٨) . والعارفون « في هذا السفر مثل النائم فيما يرى في نومه وهو يعرف أنه في النوم »^(١٩) .

والفارق بين الإسرء الصوفي والإسرء النبوي المحمدي - من هذه الوجهة - هو أن هذا الإسرء الأخير إسرء وانتقال حقيقي بالجسد « وبهذا زاد على الجماعة رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسرء الجسم واختراق السموات والأفلاك حساً وقطع مسافات حقيقية محسوسة وذلك كله لورثته معنى لا حساً من السموات فما فوقها . . . فإن إسرءاتهم تختلف لأنها معاني متجسّدة بخلاف الإسرء المحسوس ، فمعارج الأولياء معارج أرواح ورؤية قلوب وصور برزخيات ومعان متجسّدة »^(٢٠) .

إن التخلص من عناصر الكون إذن يتم برحلة خيالية ، أي يتم في هذه

(١٧) السابق نفسه .

(١٨) الفتوحات ٣ / ٣٤٢

(١٩) الفتوحات ٢ / ٢٧٤

(٢٠) الفتوحات ٣ / ٣٤٣ وانظر كتاب الإسرء ٢ / ٣ -

الحياة الدنيا والروح ما زالت تحلُّ في الجسد ، وهو الموت الاختياري . ويتم هذا التخلص التدريجي بدءاً من عالم العناصر الطبيعية صعوداً إلى السماء الأولى حتى السماء السابعة ، ثم فلك الكواكب ، وفلك البروج والكرسي والعرش والطبيعة والهباء واللوح والقلم إلى عالم الخيال المطلق « فهذا الإسراء فيه حل تركيبهم فيوقفهم بهذا الإسراء على ما يناسبهم من كل عالم بأن يَمُرُّ بهم على أصناف العالم المركب والبسيط ، فيتترك مع كل عالم من ذاته ما يناسبه . وصورة تركه معه أن يرسل الله بينه وبين ما ترك منه مع ذلك الصنف من العالم حجاباً فلا يشهده ، ويبقى له شهود ما بقي حتى يبقى بالسر الإلهي ، الذي هو الوجه الخاص الذي من الله إليه . فإذا بقي وحده رفع عنه حجاب السر فيبقى معه الله تعالى كما بقي كل شيء منه مع مناسبه ، فيبقى العبد في هذا الإسراء هو لا هو . فإذا بقي هوَ لا هوَ أُسرى به حيث هو لا من حيث لا هو إسراء معنوياً لطيفاً»^(٢١).

وإذا كانت عناصر الكون التي يخترقها الخيال الصوفي في رحلته الصاعدة لها ظاهري وباطني كما سبقت الإشارة ، فالصوفي لا يقف عند ظاهر هذه المراتب الوجودية ، بل يتجاوز ظاهرها إلى باطنها الروحي ، أو لنقل إن الصوفي لا يستمد معرفته من أجسام الكواكب ، بل يستمدّها من أرواحها المدبرة لها بمراتبها المختلفة سواء كانوا حجاباً أو ولاءً أو نواباً كما فصلنا في الباب السابق «إن العامة ما تشاهد إلا منازلهم ، والخاصة يشهدونهم في منازلهم كما أيضاً تشاهد العامة أجرام الكواكب ولا تشاهد أعيان الحجاب»^(٢٢) . فالعارف يكتسب المعرفة بباطن الكون من الأرواح المدبرة لكل مراتب الوجود . وعلى الصوفي أن يكون على حذر دائم من الخلط بين الكشف الخيالي والكشف الحسي وعليه أيضاً أن يحذر الوقوف عند صورة بعينها من صور الوجود والاكتفاء بها وإلا لم يتجاوز علمه هذه المرتبة التي وقف عندها .

ولكي يتجنب الصوفي المزلق الأول عليه أن يستجيب لنصيحة ابن عربي ، فمعيار التفرقة بين الكشف الخيالي والإدراك الحسي أنك « إذا رأيت صورة شخص أو فعلاً من أفعال الخلق أن تغلق عينيك ، فإن بقي لك الكشف فهو في

(٢١) الفترحات ٣ / ٣٤٣

(٢٢) الفترحات ١ / ٢٩٦

خيالك ، وإن غاب عنك فإن الإدراك يعلق به في الموضع الذي رأيته فيه . ثم إذا هُتيت عنه واشتغلت بالذكر انتقلت من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي فتتزل عليك المعاني العقلية في الصور الحسية وهو تنزل صعب» (٢٣) .

والمزلق الثاني وهو الوقوف عند مرتبة معينة من مراتب الوجود ، أو صورة بعينها من صوره قد يوقف الصوفي عند درجة من درجات المعرفة ، وهي درجة ناقصة بالضرورة . وهدف الصوفي هو التحقق بالمعرفة الحقة تحقيقاً لإرادة الله من التجلي في أعيان صور الموجودات . وهذا مزلق يحذر منه ابن عربي بقوله « فليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك إن شاء الله ﷻ ليس كمثله شيء » ﴿ فكل ما يتجلى لك من الصور في خلوتك ويقول لك أنا الله فقل سبحان الله [ما] أنت بالله واحفظ صورة ما رأيت وآله عنها ، واشتغل بالذكر دائماً ، هذا عقد واحد . والعقد الثاني أن لا تطلب منه في خلوتك سواه ، ولا تعلق الهمة بغيره ، ولو عرض عليك كل ما في الكون فخذ به بأدب ولا تقف عنده ، وصم على طلبك ، فإنه يبتليك ، ومهما وقفت مع ذلك فأتك ، وإذا حصلته لم يفتك شيء » (٢٤) .

إن المعراج الصوفي وإن بدأ بالمجاهدة والتعمل والتحقق بظاهر الشريعة والخلوة ، فالمعرفة الناتجة عنه تتوقف على التجلي الإلهي على قلب العارف وباطنه . وهذا التجلي بدوره لا يكون إلا على قدر علم العارف بنفسه ، وعلمه بنفسه يتوقف على ترقيه في معراجه وعلى المرتبة الوجودية التي يصل إلى اختراقها . ووقوف العارف عند مرتبة خاصة ، يعني نقصاً في علمه ، ويعني بالتالي نقصاً في درجة التجلي . من هذا المنطلق يجب على السالك أن يبذل قصارى جهده ولا يقف عند صورة كونية مهما كانت مرتبتها حتى يترقى في العلم والمعرفة إلى كمالهما « فما حصل لك من العلم به منه [من الله وبه] في مجاهدتك وتبئك في الزمان الأول مثلاً ثم أشهدت في الزمان الثاني فإنما تشهد منه صورة علمك المقررة في الزمان الأول ، فما زدت سوى انتقالك من علم إلى عين والصورة واحدة » (٢٥) . فالكشف - أو الشهود - متوقف على العلم ، والعلم متوقف على المرتبة الكونية

(٢٣) رسالة الأنوار / ٧ - ٨

(٢٤) السابق / ٧

التي وقف عندها السالك ، فكلما قلَّ علمه قلَّ كشفه وقلَّت مشاهداته . فإذا وصل العارف إلى مقام الكشف التام الذي ليس وراءه كشف ، تحقق بحقيقته الروحية الباطنة وتحقق بباطن الوجود ، وتحقق - من ثم - بباطن الشريعة . وحصل بالتالي على المعرفة الحقة في هذه الحياة الدنيا وهو ما زال في عالم الظاهر الحسي متحققاً بحقيقته الجسمية محافظاً على ظاهر الشريعة وأوامرها ونواهيها « فقد حصَّلت ما كان ينبغي لك أن تؤخره لموطنه ، وهو الدار الآخرة التي لا عمل فيها ، أو أنّ زمان مشاهدتك لو كنت فيه صاحب عمل ظاهر . وتلقّي علمٍ بالله باطن كان أولى بك لأنك تزيد حسناً وجمالاً في روحانيتك الطالبة ربها ، وفي نفسانيتك الطالبة حصتها ، فإن اللطيفة الإنسانية تحشر على صورة علمها والأجسام تنشر على صورة أفعالها من الحسن والقبح ، وهكذا إلى آخر نفس . فإذا انفصلت من عالم التكليف وموطن المعارج والارتقاءات حينئذٍ تجني ثمرة غرسك » (٢٦) .

إن الفارق بين المعرفة التي يتحقق بها العارف في رحلته هذه ، وبين المعرفة التي نصل إليها جميعاً بعد الموت ، هو الفارق بين النعيم ، أو بين التمتع برؤية الله الدائمة في موطن « الكتيب » في الجنة ، والعذاب بحجابه الدائم عن غير العارفين . إن هذه العروة الصوفية هي مناط التكليف ومناط الثواب والعقاب ، وهي معرفة ناتجة عن العمل بظاهر الشريعة ، فالعمل هو الظاهر ، والمعرفة هي الباطن ، ولا يمكن الوصول إلى الباطن إلّا من خلال الظاهر . وإذا كانت العبادة في قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون ﴾ تعني ظاهرياً العبادات الشرعية فإنها يمكن أن تعني - باطنياً - المعرفة « فلو عرف نفسه بمعرفتهم دونهم ما أوجد عيونهم ، فصَحَّ التكليف في القدم والخلق في حال العدم » (٢٧) . فالعبادة ظاهرها العمل وباطنها المعرفة ، والمعرفة هي الهدف النهائي من الإيجاد الإلهي (٢٨) .

(٢٥) رسالة الأنوار / ٤

(٢٦) رسالة الأنوار / ٤

(٢٧) تنزل الأملاك / ٤٤ وانظر أيضاً الفتوحات / ٢ ، ٤٧٠ ، ٣ ، ٣٧٨ ، ٤ / ٧٥

(٢٨) لمزيد من التفاصيل عن المعارج الصوفي عامة ، ومعارج ابن عربي خاصة ، أنظر الفتوحات =

وإذا كانت رحلة الصوفي تحقيقاً للمعرفة ، وتجاوزاً لثنائية الظاهر والباطن على مستوى الوجود والإنسان والشرعية ، رحلة خيالية ، فإن العلم الناتج عنها يكون علماً متلبساً بالصورة ، أو لنقل إن كشف الصوفي في هذه الرحلة كشف خيالي ، ومن شأن الخيال الجمع بين طرفي الحس والعقل أو المعنى والصورة . وهذا بدوره يثير إشكالية جديدة لاحظنا طرفاً منها في حديث ابن عربي عن حاجة الخيال لقوة تعديبه من الصورة إلى العلم الخالص ، إلى قوة تأويلية - إن صح التعبير - تتجاوز الصور إلى معناها الخالص . وإذا كان التصوف عمومياً وابن عربي خصوصاً لا يثقون بالفكر والعقل الذي اعتمد عليه الفلاسفة والتكلمون ، فإنهم يضعون « القلب » بدلاً عن العقل ، فما هو دور « القلب » في عملية المعرفة ، وما هو دوره من ثم في التأويل ؟ هذا ما ستعرض له في الصفحات المقبلة .

الخيال والقلب

سبقت الإشارة في الموازنة بين الإنسان والعالم إلى قيام الإنسان على التربيع المتمائل مع حقائق العالم ، فالإنسان مكوّن من روح وعقل ونفس وجسم . وسبقت الإشارة أيضاً إلى العلاقة بين الروح والعقل من جهة ، والنفس والجسم من جهة أخرى ، فالنفس برزخ بين الروح والجسم وهي بحكم طبيعتها البرزخية عرضة لطرفي النقيض ، فإذا أطاعت الروح والعقل انتهت إلى الخلاص وصحّ عليها اسم « النفس المطمئنة » وإن أطاعت الهوى والشهوة - وهما من توابع الجسد - سقطت وصحّ عليها اسم « الأمارة بالسوء » وإذا كان الخيال قوة من قوى النفس ، فهو - بدوره - قوة وسيطة بين العقل والروح من جهة ، والحس من جهة أخرى ، ولا يتجاوز إدراكه ومعرفته هذا الإطار البرزخي ، فإنّ خضوع لمعطيات الحواس فهو خيال العامة ، وإنّ تلقى عن الروح والقلب فهو خيال العارفين الذين يدركون الأمور على ما هي عليه . وإدراك الخيال عن القلب في حالة العارف هو الإدراك الصحيح الذي لا يحتاج إلى تأويل في ذاته ، (وإنّ احتاج

= ٢ / ٧٣ : ٢٨٤ ، ٣ / ٣٤٣ - ٣٥٤ ، رسالة الأنوار ، كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى ، شرح عبد الكريم الجيلي على رسالة الأنوار المسمى الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار / ١٥٢ - ٢٥٠ .

التعبير عنه باللغة إلى مثل هذا التأويل .

ورحلة الصوفي وإن بدأت بالخيال الإدراكي العادي بعد تصفيته وتنقيته تنتهي في غايتها النهائية إلى تجاوز الوجود الظاهر الحسي بمستوياته ومراتبه المختلفة ، فيتلقي العارف عن ربه من تجليه على قلبه فيصبح القلب هو المجل المعرفي ، ويصبح الخيال مرآة عاكسة لما في القلب ، وينتقل العارف من المشاهدة إلى المكاشفة ، كما انتقل في رحلته الخيالية من العلم إلى المشاهدة . ومعنى ذلك أن العلم يؤدي إلى المشاهدة ، والمشاهدة ترتبط بالحال التي يكون عليها الصوفي والتي تحدد له المقام المعرفي . فإذا وصل العارف إلى حالة الفناء أو الموت الاختياري تتم له المكاشفة فيرى الله في كل الأشياء ، ولا يصبح تنوع الصور وعدم ثباتها في خياله عائقاً عن المعرفة ، بل الأحرى القول إنه يدرك الثبات في التنوع ، ويدرك أن كل هذه الصور ليست سوى مجال حقيقة ثابتة واحدة .

تحتاج المعرفة الخيالية إلى التأويل ، بينما لا تحتاج المعرفة القلبية إلى مثل هذا التأويل . ولكن هذه المعرفة الأخيرة نتيجة للأولى ولازمة عنها ، وهي التي تجعل تأويلها ممكناً وقائماً على أساس صحيح . إن الوجود كله صور خيالية منصوبة ، وابن عربي لا يفتأ يذكرنا بالحديث النبوي « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » « فإذا ارتقى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيماناً وكشفاً ، ولهذا ذكر الله أموراً واقعة في ظاهر الحس وقال فاعتبروا وقال إن في ذلك لعبرة أي جوزوا واعبروا بما ظهر لكم من ذلك إلى علم ما بطن به » (٢٩) . فالوجود الخيالي يحتاج إلى تجاوز صوره الظاهرة ، والخيال الإنساني هو القادر على ذلك ، فإذا تجلّى الله على القلب وتحقق الإنسان بروحه الباطنة ، التي محلها القلب ، أمكن تأويل هذا الوجود الخيالي وفهم حقيقته الباطنة (٣٠) .

إن العلاقة بين الخيال والقلب تتوازي مع علاقة الظاهر بالباطن ، فالخيال يوازي الوجود الظاهر من جهة ، كما يوازي ظاهر الإنسان من جهة أخرى ،

(٢٩) الفتوحات ٢ / ٣٧٩ .

(٣٠) انظر : هنري كوربان : الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي / ١٣ - ١٥ .

والقلب هو باطن الانسان وهو من ناحية أخرى مسكن الروح الإلهي في الإنسان . وعلاقة الظاهر بالباطن والخيال بالقلب لا تقوم على الانفصال ، إذ يمثل الظاهر والخيال أداة ومعبراً للوصول للباطن والقلب ولا يمكن الوصول إلى الباطن إلا بعبور الظاهر . من هنا يكتسب الخيال الإنساني أهميته ، فهو الأداة القادرة على عبور الظاهر الحسي الوجودي ، والقلب هو الأداة القادرة على التأويل - والعبور والتأويل ليسا هدفين منفصلين ، بل هما وسيلتان لغاية واحدة هي المعرفة الصحيحة التامة .

إن الفارق بين ابن عربي والفلاسفة أن الفلاسفة أخضعوا الخيال للعقل واعتبروا العقل هو « الوسيلة المثلى للمعرفة اليقينية ، والمعيار الحقيقي الذي لا يخطئ في الحكم على الأشياء وعندما يتسامى الفلاسفة - رغم تباين اتجاهاتهم واختلاف مصادرهم وأصولهم - بالعقل إلى هذه الدرجة فمن الطبيعي أن ينظروا إلى الخيال الإنساني نظرة متشككة حذرة ، تتراوح بين الريبة والهجوم الحاد^(٣١) . وحتى الفلاسفة الذين اختلطت فلسفتهم بالتزعة الصوفية كالفارابي وابن سينا فرّقوا بين طريقين في الاتصال بالعقل الفعّال : طريق التأمل والنظر ، وطريق الإلهام والمخيلة . الطريق الأول هو طريق الفلاسفة ووسيلته النظر العقلي « وإن يكن نادر الوجود وخاصاً بعظماء الرجال » ، والطريق الثاني خاص بالأنبياء « فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزّل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها^(٣٢) . يختلف ابن عربي مع الفلاسفة ولا يعتدّ بالعقل من حيث اعتماده على القوة المفكرة ، وإن اعتدّ به إذا تحول إلى مجرد قابل ومتلقٍ عن الروح أو القلب . وقد أشرنا فيما سبق إلى أنه نظر إلى العلاقة بين الروح والعقل من خلال منظور الإمداد من جانب الروح والاستمداد من جانب العقل . وهو من ناحية أخرى يختلف مع الفلسفة المتمتزة بالتصوف ، فلا يرى الخيال أُلهمهم قاصراً على الأنبياء ، كما أنه لا يُقصر دور الخيال على الاتصال بالعقل الفعّال ، بل يراه أداة لعبور الخيال الوجودي بكل مراتبه كما سبق أن وضحنا .

(٣١) جابر عصفور : الصورة الفنية في الموروث النقدي والبلاغي / ٤٨ - ٤٩ .

(٣٢) إبراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه / ٧٦ ، ٧٧ . وانظر أيضاً :

جوزف الهاشم : الفارابي / ١٤٠ ، وإبراهيم إبراهيم هلال : نظرية المعرفة الإشرافية

وأثرها في النظرة إلى النبوة ١ / ١١٤ .

ومن الطبيعي بعد ذلك كله حين يقارن ابن عربي بين معراج الصوفي الخيالي ومعراج الفيلسوف الزاهد أو «صاحب النظر» كما يسميه أن تتوقف رحلة «صاحب النظر» عند آخر حدود الأفلاك المتحركة لا يتعداها، بينما يستمر الصوفي مخترقاً آفاق الأفلاك الثابتة والعالم الروحي، فيدخل البيت المعمور ولا يدخله صاحب النظر «ثم ارتحل من عنده يطلب العروج ومسك صاحبه صاحب النظر هناك وقيل له قفّ حتى يرجع صاحبك فإنه لا قدم لك هنا» (٣٣). وإذا كان الفيلسوف والصوفي لا يتساويان في معراجهما، فهما لا يتساويان أيضاً في المعرفة التي يحصلها كل منهما في الآفاق التي يتساويان في الوصول إليها. والعلّة وراء ذلك أن الصوفي أو التابع تتلقاه روحانية الأنبياء المقيمين في هذه الأفلاك بينما تتلقى صاحب النظر أرواح الأفلاك ذاتها، وفارق بين المعرفة التي تهبها أرواح الأفلاك وتلك التي تهبها أرواح الأنبياء «فكل ما حصل لصاحب النظر حصل للتابع وما كل ما حصل للتابع حصل لصاحب النظر فما يزداد صاحب النظر إلّا غمّاً على غم» (٣٤).

إذا تجاوزنا هذا الخلاف الأساسي بين ابن عربي والفلاسفة في دور العقل وفي مدى فاعلية الخيال يمكن لنا القول أن مفهوم الخيال الإنساني عند ابن عربي وعلاقته بقوى الحس من جهة، وبالقوى الباطنة من جهة أخرى لا يختلف كثيراً عما نجده عند الفلاسفة. وابن عربي لا يطيل إطالة الفلاسفة في وصف قوى الإدراك وعلاقة بعضها ببعض، بل يكتفي بالإطار العام والخطوط العريضة، وإن كان يضعها في نسق فلسفته وتصوره الخاص. فالحواس لها جانبان: جانبها الظاهر وجانبها الباطن، أو الجانب المُلْكِي والجانب المَلَكُوتِي، أو جانب الغيب، وجانب الشهادة. الحواس من حيث جانبها الظاهر تؤدي انطباعاتها إلى المخيلة، ومن حيث جانبها الباطن هي أرواح نورية تؤدي إلى القلب وفي خدمته. وانطباعات الحواس الظاهرية هي صور المدركات المبصرة أو المسموعة أو المشمومة أو المذوقة أو الملموسة. وهما الآن فيما يرتبط بوظيفة الخيال الجانب الظاهر من الحواس.

(٣٣) الفتوحات ٢ / ٢٧٩.

(٣٤) الفتوحات ٢ / ٢٧٣ - ٢٧٤.

إن الحواس الخمس في علاقتها بالخيال مجرد آلات تنقل انطباعات بالمحسوسات نقلاً أميناً إذا كانت صحيحة خالية من العلل والموانع كالضعف والمرض ووجود الحجب بين الحضور والشيء المدرك . وتنقل هذه الصور الحسية إلى الخيال كما هي فيحتفظ بها أو ينقلها إلى القوة المصورة التي تنشئ من جزئيات هذه الصور صوراً جديدة عناصرها منتزعة من الصور الحسية . ومعنى ذلك أن الخيال مجرد ناقل أمين لمعطيات الحس من جهة ، وما تهبه القوة المصورة من جهة أخرى . والخيال بهذا الفهم مجرد مرآة عاكسة من خارج (انطباعات الحواس) أو من داخل (القوة المصورة) « وجعل سبحانه القوة الخيالية محلاً جامعاً لما تعطيها القوة الحساسة وجعل لها قوة يُقال لها المصورة فلا يحصل في القوة الخيالية إلا ما أعطاه الحس أو أعطته القوة المصورة . ومادة المصورة من المحسوسات فتركب صوراً لم يوجد لها عين لكن أجزاءها كلها موجودة حساً » (٣٥) .

فإذا انتقلنا من الخيال إلى القوة المفكرة ، عدنا إلى خلاف ابن عربي مع الفلاسفة ، فالقوة المفكرة في نظر ابن عربي بلاء من الله للإنسان ، والعقل إذا اعتمد عليها معرض للضلال ، ولذلك لم يعتمد المتصوفة على هذه القوة المفكرة التي قد تقع في شبهة تشوش عليها طريق المعرفة . ولم يعتمدوا على العقل المفكر المستدل ، بل اعتمدوا على العقل القابل المستمد من الروح أو القلب . والعلّة وراء عدم الثقة بالقوة المفكرة أنها تعتمد على مقولاتها الخاصة في التمييز بين معطيات الخيال ، وقد تصل إلى المعرفة إذا كانت مقدماتها صحيحة ، ولكنها تصل إلى الجهل إذا كانت المقدمات خاطئة ، فصوابها ليس صواباً ذاتياً كإدراك الحواس أو إدراك الخيال « إدراك الحواس للأشياء إدراك ذاتي ولا تؤثر العلل الظاهرة العارضة في الذاتيات . وإدراك العقل على قسمين : إدراك ذاتي هو فيه كالحواس لا يخطئ ، وإدراك غير ذاتي وهو ما يدركه بالآلة التي هي الفكر وبالآلة التي هي الحس . فالخيال يقلّد الحس فيما يعطيه ، والفكر ينظر في الخيال فيجد الأمور مفردات فيحب أن ينشئ منها صورة يحفظها العقل فينسب بعض المفردات إلى بعض ، فقد يخطئ في النسبة الأمر على ما هو عليه ، وقد يصيب ،

فيحكم العقل على ذلك الحد فيخطيء ويصيب ، فالعقل مقلد ولهذا انصف بالخطأ . ولما رأت الصوفية خطأ النظّر عدلوا إلى الطريقة التي لا تُبَس فيها ليأخذوا الأشياء عن عين اليقين ليتصفوا بالعلم اليقيني» (٣٦) .

إن خطأ العقل ينتج من اعتماده على الآلة التي هي القوة المفكرة والتي تقوم بالربط بين معطيات الحواس بناءً على أدلتها . إن خطأ العقل ليس ذاتياً ، إذ العقل في ذاته مقلد ، ومن ثم يجب عليه أن يقلّد الروح ، وأن يتلقّى المعرفة من منبعها الأصيل « فقد علمنا أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده القبول . فإذا كان بهذه المثابة فقبوله من ربه لما يجبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره» (٣٧) . إن ابن عربي والمتصوفة خلافاً لما هو شائع لا يهاجمون العقل بإطلاق ، ولكن يهاجمون العقل الذي يعتمد على أدلته ومقولاته في الاستدلال ، أي يعتمد على القوة المفكرة (٣٨) . وإذا كان العقل مجرد مقلّد يتلقّى عن الفكرة كما يمكن أن يتلقّى مباشرة عن الروح ، فعلينا أن نفهم هجوم ابن عربي على العقل على أساس أنه هجوم على القوة المفكرة لا على العقل ذاته . وهذه القوة المفكرة هي البلاء الذي ابتلى الله به الإنسان « فكان البلاء الذي ابتلاه الله به أن خلق فيه قوة تُسمى الفكر ، وجعل هذه القوة خادمة لقوة أخرى تُسمى العقل ، وجبر العقل مع سيادته على الفكر أن يأخذ منه ما يعطيه ولم يجعل مجالاً للفكر إلا في القوة الخيالية وذلك لأن العقل خُلِق ساذجاً ليس عنده من العلوم النظرية شيء . وقيل للفكر مِيز بين الحق والباطل الذي في هذه القوة الخيالية ، فينظر بحسب ما يقع له فقد يحصل في شبهة وقد يحصل في دليل عن غير علم منه بذلك ، ولكن في زعمه أنه عالم بصور الشُّبه من الأدلّة ، وأنه قد حصل على علم ولم ينظر إلى قصور المواد التي استند إليها في اقتناء العلوم ، فقبلها العقل منه ويحكم بها فيكون جهله أكثر من علمه بما لا يتقارب . . . ولما رجعوا إلى الأخذ عن قواهم المفكرة في معرفة الله لم يجتمعوا قط على حكم واحد في معرفة

(٣٦) الفتوحات ٢ / ٦٢٨ وانظر أيضاً الفتوحات ١ / ٢١٣ - ٢١٤ .

(٣٧) الفتوحات ١ / ٢٨٨ .

(٣٨) انظر محمود قاسم : موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية / ١٠ .

الله ، وذهبت كل طائفة إلى مذهب وكثرت المقالة في الجانب الالهي الأحمي واجتروا غاية الجراءة على الله . وهذا كله من الابتلاء الذي ذكرنا من خلقه الفكر في الإنسان» (٣٩) .

الخيال إذن قوة من قوى النفس تحتل موقعا وسطا بين الحس والفكر ، وإذا كان إدراك الحواس للأشياء إدراكاً ذاتياً ، والخيال مقلد للحس ، فمن الطبيعي أن يختلف موقف ابن عربي من الخيال عن موقف سابقه من الفلاسفة على أساس أن ما ينطبع فيه من خارج أو داخل ، من الحس أو من المصورة ، ينطبع انطباعاً ذاتياً . قد نجد ابن عربي أحياناً يتحدث عن أغاليط الخيال كما يتحدث عن أغاليط الحواس ، ولكنه يردّ هذه الأغاليط إلى علل طارئة في الحواس ، كما يردّ أغاليط الخيال إلى وجوده في الجسم الطبيعي وإلى اعتماده على القوتين الحافظة والمذكّرة . وينتهي ابن عربي إلى أنه « ما من قوة إلّا ولها موانع وأغاليط فيحتاج إلى فصلها من الصحيح الثابت » (٤٠) وعلينا دائماً أن نكون على وعي بتفرقة ابن عربي بين خيال العامة وخيال العارفين الذي يصل إلى درجة من النقاء والشفافية تمتنع معها إمكانية الغلط .

وليس الخيال بهذا الفهم مجرد قوة حيوانية ، ولكنه القوة الإنسانية الوحيدة التي تمكّن الإنسان من اختراق ظاهره وصولاً إلى باطنه ، أو من اختراق الصور الوجودية بمراتبها المتعددة في رحلة شاقة صاعدة وصولاً إلى معناها الباطن الروحي . إن الخيال وسيلة وليس غاية في ذاته ، إنه وسيلة إلى القلب أو إلى باطن الإنسان الروحي ، وحين يصل العارف إلى التحقق بباطنه والتحقق بحقيقة الوجود ، تنتقل هذه المعرفة وتنعكس إلى الخيال ، فيتلقى المعرفة الحقة ويميز المعنى في الصورة التي يدرّكها ومن ثم يصبح قادراً على التأويل .

إن للقلب - كما لكل شيء في فكر ابن عربي - جانين : جانباً سليماً ، وجانباً إيجابياً . يتمثل الجانب الإيجابي في أن القلب الفيزيقي هو موطن الروح الخليفة الإلهي في أرض البدن الإنساني . والقلب من هذه الزاوية قابل للتجليات الإلهية ، وقابل للمعرفة الحقة والعلم الصحيح « إن العلم الصحيح لا يعطيه

(٣٩) الفتوحات ١ / ١٢٥ - ١٢٦ .

(٤٠) الفتوحات ١ / ٢٨٩ .

الفكر ولا ما قررتة العقلاء من حيث أفكارهم ، وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختص به مَنْ يشاء من عباده من مَلَك ورسول ونبي وولي ومؤمن . وَمَنْ لا كشف له لا علم له «(٤١)» . ولا يتحقق هذا الكشف إلا بالمجاهدات والمشاق التي أشرنا إليها .

أمّا الجانب السليبي للقلب فيتمثل في الغفلة التي يمكن أن تطرأ عليه ، واشتغال صاحبه بأعراض الدنيا الزائلة فتصدأ مرآته . وقد يطرأ هنا سؤال : إذا كان القلب هو موطن الروح ، والروح من العالم الأعلى ، عالم الملكوت ، والتجليات الإلهية دائمة لا تنقطع ولا تتوقف ، فكيف يمكن للقلب ، أو للروح أن تنقطع صلتها بهذه التجليات ؟ وتكمن إجابة ابن عربي على هذا السؤال فيما سبق أن أشرنا إليه من أن علاقة الظاهر بالباطن أو الروح بالجسم ليست قائمة على الانفصال ، فالنفس وسيط بينها لها وجه إلى الروح والعقل ووجهة إلى الجسم الطبيعي . ومن هذا المنطلق فإن النفس إذا اشتغلت بظواهرها وتجاهلت باطنها ، كان هذا الاشتغال بمثابة الران الذي يطرأ على مرآة القلب «إن القلب مرآة مصقولة كلها وجه لا تصدأ . فإن أطلق عليها أنها صدئت كما قال عليه السلام إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد وفيه أن جلاءها ذكر الله وتلاوة القرآن ولكن من كونه الذكر الحكيم ، فليس المراد بهذا الصدأ أنه طخاء على وجه القلب . ولكنه لما تعلق واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله كان تعلقه بغير الله صدأ على وجه القلب لأنه المانع عن تجلي الحق إلى هذا القلب ، لأن الحضرة الإلهية متجلية على الدوام لا يتصور في حقها حجاب عنا . فلما لم يقبلها هذا القلب من جهة الخطاب الشرعي المحمود لأنه قَبِلَ غيرها ، عَبَّرَ عن قبول ذلك الغير بالصدأ والكُن والقفل والعمى والرآن وغير ذلك «(٤٢)» .

إن التجليات الإلهية الدائمة - وجودياً ومعرفياً - تمنع أن يكون هناك صدأ حقيقي على مرآة القلب ، وإنما الغفلة والنسيان هو التعلق بالأسباب والأغيار والاشتغال بها . وحقيقة الأمر أن كل قلب عنده العلم بالله وإن تصوّر صاحبه القلب غير ذلك « فالحق يعطيك أن العلم عنده ولكن يغير الله في علمه وهو بالله

(٤١) الفتوحات ١ / ٢١٨ .

(٤٢) الفتوحات ١ / ٩٠ وانظر مواقع النجوم / ١٣٠ ، ١٣٢ - ١٣٣ ، ١٤١ - ١٤٢ .

في نفس الأمر عند العلماء بالله ^(٤٣) . فالمسألة إذن مسألة غفلة عن حقيقة العلم الباطن في القلب ولكن هذه الغفلة تمثل حجاباً معرفياً بين باطن الإنسان وظاهره ، وهذا الحجاب يعوقه عن كماله المنشود .

ويمكن التعبير عن جانبي القلب من خلال ثنائيات عديدة هي : الظاهر والباطن ، ولة المَلَك ولة الشيطان ، والخواطر المحمودة والخواطر المذمومة ، إذ القلب محور لكل هذه التناقضات وواقع بين طرفيها . قد يُقال إن الشيطان والخواطر المذمومة والتعلق بالظاهر أمور نفسية تتعلق بالنفس أكثر مما تتعلق بالروح ، ولكن علينا أن لا ننسى أن النفس في تصور ابن عربي هي كريمة الروح وحرته كما سبقت الإشارة ، فكونها مصدر كل شيء لا ينفي أنها في النهاية واسطة بين الظاهر والباطن والجسم والروح والخواطر المذمومة والخواطر المحمودة ولة الشيطان ولة الملك . والفارق بين القلب والنفس - في نظر ابن عربي - أن القلب لا يخلو عن المعرفة ، وإن كانت هذه المعرفة محجوبة لا تظهر على النفس ، وهي من ثم معرفة كامنة لا فائدة منها .

وما له دلالة في هذا الصدد أن ابن عربي يفرّق في التجليات الإلهية بين التجلي إذا كان على ظاهر النفس ، وبين نفس التجليات إذا كانت على باطن النفس . فإذا كانت التجليات على ظاهر النفس « وقع الإدراك بالحس في الصورة في برزخ التمثيل فوقعت الزيادة عند المتجلي به في علوم الأحكام إن كان من علماء الشريعة ، وفي علوم موازين المعاني إن كان منطقياً ، وفي علوم ميزان الكلام إن كان نحويّاً » ^(٤٤) . وإذا وقع التجلي على باطن النفس « وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد ، وهي المعبر عنها بالنصوص ، إذ النص ما لا إشكال فيه ولا احتمال بوجه من الوجوه . وليس ذلك إلا في المعاني فيكون صاحب المعاني مستريحاً من تعب الفكر ، فتقع له الزيادة عند التجلي في العلوم الإلهية وعلوم الأسرار وعلوم الباطن وما يتعلق بالآخرة وهذا مخصوص بأهل طريقتنا » ^(٤٥) .

(٤٣) الفتوحات ١ / ٩٠ .

(٤٤) الفتوحات ١ / ١٦٦ .

(٤٥) الفتوحات ١ / ١٦٦ .

إن التفرقة بين هذين النوعين من التجليات تؤدي إلى التفرقة بين نوعين من العلوم : العلوم الدنيوية كالفقه والمنطق والنحو ، وعلوم الباطن ، وهي علوم المعاني المجردة التي لا إشكال فيها ولا تحتل التأويل وهي التي يعبر عنها ابن عربي « بالنصوص » وهو مصطلح ستعرض له فيما يلي . ويضيف ابن عربي إلى النوع الأول من هذه العلوم « الإدراك الحسي بالصورة في برزخ التمثيل » . ومعنى ذلك أن المعرفة الخيالية تنتمي لظاهر النفس ، والمعرفة الباطنية وعلوم الأسرار تنتمي لباطن النفس . وإذا كانت العلوم الباطنية لا تحتل اللبس أو التأويل ، فإن العلوم الأولى هي التي تحتاج للتأويل ولا يمكن الوصول لتأويلها إلا بعلوم الباطن والأسرار كما لا يمكن الوصول إلى علوم الباطن والأسرار إلا من خلال علوم الظاهر . إن التجليات الإلهية في التحليل الأخير هي الأصل الوجودي والمعرفي في نفس الوقت ، هي أصل ظهور صور الموجودات في عالم البرزخ ، وهي أصل المعارف كلها والعلو كونية كانت أم روحية . وإذا كانت العلوم كلها نتيجة للتجليات الإلهية ، فمن الطبيعي أن ينكر ابن عربي أثر الفكر في تحصيل العلوم الدنيوية ، ويرد العلوم كلها كونية وباطنية لأصلها الإلهي . إن أهل الظاهر يتوهمون أن الزيادة التي تحصل لهم في علومهم هي أثر من آثار الفكر ، أما أهل الباطن العارفون المحققون فيعلمون الأمر كما هو عليه « فأهل هذه الطريقة يعلمون أن هذه الزيادة إنما كانت من ذلك التجلي الإلهي هؤلاء الأصناف ، فإنهم لا يقدرّون على إنكار ما كشف لهم ، وغير العارفين يحسون الزيادة وينسبون ذلك إلى أفكارهم ، وغير هذين يجدون من الزيادة ، ولا يعلمون أنهم استزادوا شيئاً فهم في المثل كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله ، وهي هذه الزيادة وأصلها . والعجب من الذين نسبوا ذلك إلى أفكارهم ، وما علم أن فكره ونظره وبحته في مسئلة من المسائل هو من زيادة العلوم في نفسه من ذلك التجلي الذي ذكرناه ، فالناظر مشغول بمتعلق نظره وبغاية مطلبه فيحجب عن علم الحال فهو في مزيد علم وهو لا يشعر » (٤٦) .

وهكذا ينتهي ابن عربي إلى التوحيد بين هذين النوعين من العلوم من حيث

أصلهما الإلهي ، ويردّ الجهل بهذا الأصل إلى الحجاب الذي يفصل باطن النفس عن ظاهرها ويحول دون علاقة التداخل المفترضة . والإشكال الذي يقع فيه ابن عربي حقيقة هو أنه أحياناً يردّ الحجاب إلى فعل النفس واشتغالها بالأسباب وأمور الدنيا ، وأحياناً أخرى يرد الحجاب إلى حقائق إلهية كما يرد المعاصي الواقعة من البشر إلى حقائق الألوهية أيضاً^(٤٧) . ويمكن رد هذا التعارض في فكر ابن عربي إلى طبيعة هذا الفكر التوفيقية كما عرضنا له بالتفصيل قبل ذلك . والسؤال الآن : كيف يمكن للقلب تحصيل علوم الباطن ؟ وما هي الأدوات المعينة له على تحقيق هذه الغاية ؟

إذا كانت التجليات الإلهية هي علّة ظهور أعيان الموجودات ، فإن هذه التجليات ذاتها هي علّة المعرفة التي يقذفها الله في قلب المؤمن بعد أن يُجلي مرآة هذا القلب بتوجيه الهمة إلى الله والانصراف عن كل ما سواه . ولا يمكن للقلب أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلة العارف الخيالية التي يخترق بها ظاهره وظاهر الكون وصولاً إلى باطنه وحقيقة الكون . ومعنى ذلك أن هناك نوعين من التجلي : التجليّ الوجودي للظهور في أعيان صور الممكنات ، والتجليّ الإلهي المعرفي على قلوب العباد . ولا يقع هذا التجليّ الثاني إلا بعد رحلة الصوفي الصاعدة ، فينجليّ الله على قلب العبد ، أو لنقلّ تتجليّ الحقيقة من باطنه فيصبح قادراً على التأويل وفهم الباطن الحقيقي لظواهر الوجود . وإذا كان ظهور صور أعيان الممكنات يمثل حجاً كثيفة متراكمة على الحقيقة الإلهية ، فإن التجليّ على القلوب يمثل رفعاً لتلك الحجب وذلك على أساس أن القلب هو باطن الإنسان الذي يقابل حقيقة الألوهة ، وظاهره هو جسده الذي يقابل حقائق الكون .

وفي هذا الصدد يجتفي المتصوفة بالحديث القدسي : « ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن » . وقد سبقت الإشارة إلى أن القلب متنوع فهو يقابل تنوع الصور التي تظهر بها الألوهة في صور الموجودات ، أو هو يقابل ظاهر الألوهة . وإذا كانت الألوهة لها ظاهر وباطن كما سبقت الإشارة ، فمن الطبيعي أن يقع التجلي الوجودي والمعرفي من ظاهر الألوهة على باطن العبد ، من ظاهر الألوهة على القلب الذي يتنوع معها . وإذا كان القلب هو باطن

(٤٧) انظر : الفتوحات ١ / ٢٦٨ - ٢٦٩ ، ٤ / ٢٩٦ .

النفس الإنسانية ، فالتجليات التي تقع من ظاهر الألوهة على باطن النفس تنتج علوم الباطن والأسرار « وتجلي الحق لكل مَنْ تجلّى له من أي عالم كان من عالم الغيب أو الشهادة إنما هو من اسمه الظاهر . وأما الاسم الباطن فمن حقيقة هذه النسبة أنه لا يقع فيها تجلٍ أبداً لا في الدنيا ولا في الآخرة ، فإن معقولية النسب لا تبدل وإن لم يكن لها وجود عيني ، لكن لها الوجود العقلي فهي معقولة » (٤٨) .

التجلي واقع إذن من الظاهر الإلهي على الباطن الإنساني وهذا هو بُعد المغايرة ، وواقع من الحقائق المتنوعة على القلب المتنوع وهذا هو بعد المماثلة ، وهذان البعدان يلتقيان كما قلنا ويؤسسان مشروعية المعرفة وإمكانيتها ، ويوصلان إلى العلم الصحيح « إن العلم تحصيل القلب أمراً ما على حد ما هو عليه ذلك في نفسه معدوماً كان ذلك الأمر أو موجوداً ، فالعلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب والعالم هو القلب والمعلوم هو ذلك الأمر المحصل » (٤٩) .

وإذا كان ابن عربي فيما سبق قد ربط بين الحواس والخيال والقوة المصورة ، وجعل الخيال واسطة تتلقى من كل منها ، فإن القلب في نظره - وهو باطن النفس - له قوى إدراكية ظاهرة وأخرى باطنة . القوى الظاهرة هي الحواس الخمس ويطلق عليها ابن عربي اسم الأمراء المُلْكِيِّين ، والقوى الباطنة هي الروح الحيواني والروح الخيالي والروح المفكرة والروح العقلي والروح القدسي ويطلق عليها ابن عربي اسم الأمراء الملكوتيين (٥٠) . وليست هذه القوى الإدراكية الباطنة الخمس سوى : الحس المشترك الذي يطلق عليه ابن عربي اسم « الروح الحيواني » وخزانة الخيال وخزانة الفكر والعقل . وهذه القوى الأربع محلها الدماغ وترتب فيه على ترتيبها السابق (٥١) . أما القوة الخامسة فهي الروح القدسي ومسكنها القلب كما سبقت الإشارة . ومن الواضح أن عدد قوى الإدراك الظاهرة والباطنة يتماثل عند ابن عربي مع عدده عند الفلاسفة وإن كان يطلق على بعضها أسماء مغايرة ويخضعها جميعاً لتصوراته الخاصة ، فهي جميعاً في خدمة القلب ، إذ القلب هو مسكن الخليفة ، وهذه القوى كلها أمراء له ، فالظاهرة هي المُلْكِيَّة

(٤٨) الفتوحات ١ / ١٦٦ .

(٤٩) الفتوحات ١ / ٩٠ .

(٥٠) مواقع النجوم / ١٣١ .

(٥١) التدبيرات الإلهية / ١٣٣ .

والباطنة هي الملكوتية . قد يشير ابن عربي أحياناً إلى الحافظة والذاكرة والقوة الرومية ، ولكنه يجعل الأولى والثانية في خدمة الخيال ، ويجعل الثالثة من توابع العقل وقد تتلبس به^(٥٢) .

وبصرف النظر عن اتفاق ابن عربي مع الفلاسفة أو اختلافه معهم ، فالذي يهمنا هو أنه جعل هذه القوى كلها في خدمة القلب أو الروح لا في خدمة العقل ، وتصور ابن عربي - من جانب آخر - لهذه القوى في علاقتها بالقلب تصور روحي يتماثل مع تصوره الروحي للوجود المادي في مراتبه المختلفة ؛ فالحواس الخمس الظاهرة وكذلك الباطنة (هم) أمراء روحانيون تدرك الأشياء بنور باطن فيها . والأشياء من جهة أخرى ، أو المحسوسات ، لها نورها الخاص باعتبارها مجالي للنور الإلهي ، أو باعتبار أن وجودها مستفاد من نور الوجود المطلق . ويلتقي النور الباطني للحواس بالنور الباطن في المحسوسات ، ومن لقاءهما تتم عملية الإدراك . وهكذا يستطيع ابن عربي ردّ الإدراك الحسي من طرفي المدرك والمدرك إلى حقيقة روحية هي النور الإلهي المبسوط على الموجودات . ويكون من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون أي إدراك وبالتالي أي علم له نسبة إلى الله ، يعلم ذلك العارفون ويجهله المحجوبون « لولا النور ما أدرك شيء لا معلوم ولا محسوس ولا متخيل أصلاً ، وتختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوى فهي عند العامة أسماء للقوى وعند العارفين أسماء للنور المدرك به . فإذا أدركت المسموعات سميت ذلك النور سمعاً ، وإذا أدركت المبصرات سميت ذلك النور بصراً ، وإذا أدركت اللمسوسات سميت ذلك النور المدرك به لمساً ، وهكذا المتخيلات ، فهو القوة اللامسة ليس غيره والشامة والذائقة والمتخيلة والحافظة والعاقلة والمفكرة والمصورة ، وكل ما يقع به إدراك فليس إلّا النور . وأمّا المدركات فلولا أنها في نفسها على استعداد به تقبل إدراك المدرك لها ما أدركت ؛ فلها ظهور إلى المدرك وحينئذ يتعلّق بها الإدراك . والظهور نور ، فلا بدّ أن يكون لكل مدرك نسبة إلى النور بها تستعد إلى أن تدرك ، فكل معلوم له نسبة إلى الحق والحق هو النور ، فكل معلوم له نسبة إلى النور ، فبالنور أدركت

(٥٢) انظر : الفتوحات ١ / ٢٨٩ ، التدبيرات الإلهية / ١٦٠ - ١٦١ .

المحال ، ولولا ظهور المحال وقبوله بما هو عليه في نفسه لإدراك المدرك ما أدركته . . . وهذه مسألة أغفلها كثير من الناس ، فقد علمت أنه ما ثم معلوم من محال أو غيره إلّا وله نسبة إلى النور ، ولولا ذلك النور الذي له إليه نسبة ما صحّ أن يكون معلوماً ، فلا معلوم إلّا الله . وعلى الحقيقة فلا يدري أحد ما يقول ولا كيف تُنسب الأمور مع كونه يعقلها ، والعبارات تقتصر عن الإحاطة بها على وجهها» (٥٣) .

إن هذا التصور النوري لحقائق الوجود ، أو المدركات من جهة ، ولقوى القلب الباطنة والظاهرة من جهة أخرى يمكّن ابن عربي من الربط بين جانبي الوجود والمعرفة . إن النور الذي يدرك به المدرك ، وبه تظهر المدركات للإدراك هو النور الوجودي الذي بسطته حقائق الألوهة على الموجودات بما فيها حواس الإنسان الظاهرة وقواه الإدراكية الباطنة . ومعنى ذلك أن كل مدرك قابل للإدراك ، وكل مدرك يستطيع الإدراك ، إدراك الأشياء على ما هي عليه . هذا من الناحية القابلة المحضة ، ولكن تطرأ على القلب أصداء وعلى الحواس موانع وعلى الفكر شُبُه تعوق هذا النور الكامن فيها عن الإدراك الحقيقي . ومن هنا لا بدّ من الحاجة إلى تصفية القلب وتقوية الفكر والخيال وتحلية العقل وصولاً إلى المعرفة الحقّة ، حينذاك يصبح القلب مرآة مجلوة قابلة للتجليات الإلهية المختلفة . والمقصود بالتجليات التي تتوجه على القلب تجليات الباطن ، أي باطن النفس ، لا الظاهر «إن الله جعل لكل شيء - ونفس الإنسان من جملة الأشياء - ظاهراً وباطناً . فهي تدرك بالظاهر أموراً تسمى عيناً وتدرك بالباطن أموراً تسمى علماً . والحق سبحانه هو الظاهر والباطن فيه وقع الإدراك ، فإنه ليس في قدرة كل ما سوى الله أن يدرك شيئاً بنفسه ، وإنما أدركه بما جعل الله فيه» (٥٤) .

هكذا يتحد التجلي المعرفي بالتجلي الوجودي . وإذا كان التجلي الوجودي في أعيان الموجودات يجعل لها ظاهراً وباطناً ، فالتجلي المعرفي بدوره قد يكون تجلياً على ظاهر النفس فتدرك أعيان الأشياء ، وقد يكون تجلياً على باطنها - القلب - فتدرك علوماً هي علوم الأسرار . هذه العلوم الباطنة بعكس العلوم الظاهرة لا

(٥٣) الفتوحات ٣ / ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٥٤) الفتوحات ١ / ١٦٦ .

تحتمل الخطأ والتأويل لأنها أشبه بالنصوص التي لا إشكال فيها . إن التجليات الإلهية على قلوب العارفين هي التي تمكنهم من القدرة على التأويل وفهم حقيقة أعيان الأشياء وأسرارها الباطنة . وإذا كان هذا التجلي على باطن نفس العارف أو على قلبه يتدرج مع رقيه في معراج الصوفي ، فإن علوم الباطن تزداد مع رقيه في هذا المعراج . وكلما رقي في معراج درجة زاد التجلي في باطنه على قدر ما ينقص من ظاهره ، حتى يصل إلى حالة الفناء ، أو الكشف التام ، فيغمر هذا التجلي كل ظاهر الصوفي ، أو لنقل يتحول الظاهر إلى باطن ، وتنتهي الثنائية التي مردها إلى عالم الحس والمادة .

إن النقص والزيادة في علوم التجلي ليس نقصاً وزيادة بالمعنى الحقيقي ، بل النقص من جانب تقابله زيادة في الجانب الآخر . النقص في الظاهر تقابله زيادة في الباطن والعكس صحيح ؛ النقص في الظاهر يرتبط برحلة الصعود ، والنقص في الباطن يرتبط برحلة العودة والعكس أيضاً صحيح « وأما نقص علوم التجلي وزيادتها فالإنسان على حالتين . خروج الأنبياء بالتبليغ أو الأولياء بحكم الوراثة النبوية . . . والإنسان في وقت رقيه في سلم المعراج يكون له تجلٍ إلهي بحسب سلم معراج . . . فالدرجة الأولى الإسلام وهو الانقياد وآخر الدرج الفناء في العروج والبقاء في الخروج وبينهما ما بقي وهو الإيمان والإحسان والعلم والتقديس والتزينة والغنى والفقر والدلة والعزة والتلوين والتمكين في التلوين والفناء إن كنت خارجاً والبقاء إن كنت داخلياً إليه . وفي كل درج في خروجك ينقص من باطنك بقدر ما يزيد في ظاهرك من علوم التجلي إلى أن تنتهي إلى آخر الدرج . فإن كنت خارجاً ووصلت إلى آخر الدرج ظهر بذاته في ظاهرك على قدرك وكنت له مظهراً في خلقه ولم يبق في باطنك منه شيء أصلاً ، وزالت عنك تجليات الباطن جملة واحدة . فإذا دعاك إلى الدخول فيه فهي أول درج يتجلى لك في باطنك بقدر ما ينقص من ذلك التجلي في ظاهرك إلى أن تنتهي إلى آخر الدرج فيظهر على باطنك بذاته ولا يبقى في ظاهرك تجلٍ أصلاً . وسبب ذلك أن لا يزال العبد والرب معاً في كمال الوجود كل واحد لنفسه ، فلا يزال العبد عبداً والرب رباً مع هذه الزيادة والنقص ، فهذا هو سبب زيادة علوم التجليات ونقصها في الظاهر والباطن وسبب ذلك التركيب « (٥٥) .

إن ثنائية الظاهر والباطن التي تتجلى في الوجود والإنسان تتجلى كذلك في المعرفة ، فهناك معرفة ظاهرة من التجلي على ظاهر النفس ، ومعرفة باطنة من التجلي على القلب . المعرفة الأولى كونية خيالية والثانية نصية لا احتمال فيها . والعلاقة بين التجليين ومن ثم بين المعرفتين تقوم على التداخل ، كما قامت علاقة الباطن والظاهر في الوجود والإنسان على التداخل كذلك . ومثل هذا التصور يستهدف في فكر ابن عربي المحافظة على التمايز الأساس بين الذات الالهية والعالم من جهة ، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى . ومن جانب آخر فإن تفرقة ابن عربي بين العارف المستهلك كأبي يزيد البسطامي والحلاج والعارف المتمكن الباقي العائد من رحلته متحققاً بظاهرة تستهدف الدفاع عن هؤلاء المتصوفة من أهل الفناء وتبرير شطحاتهم وأقوالهم التي أدت بالحلاج أن يدفع حياته ثمناً لها ، كما تستهدف من جانب آخر الارتفاع بقيمة العارفين من أهل البقاء والخروج لأنهم يعودون للخلق مجددين للشريعة وارثين للعلم النبوي . ولكن كيف يمكن للصوفي التوفيق بين علوم الظاهر وعلوم الباطن ؟ أو بين الإدراك الخيالي للعالم وحقيقته الباطنة ؟ أو بين ظاهره وباطنه ؟ حين يصل الصوفي إلى نهاية الطريق ويعرف الحقيقة التي تتجلى على قلبه يدركها في صفاء كامل ونورانية شفافة لا تحتل اللبس حيث تنتفي ثنائية الذات والموضوع والعارف والمعروف والعالم والمعلوم . ولكن هذا الإدراك الكشفية الذي يغمر باطن الصوفي وظاهره لا يستمر إلا مع أهل الفناء والاستهلاك « كما قيل لأبي يزيد حين خلع عليه النيابة وقال له اخرج إلى خلقي بصفتي فمن رآك فقد رآني ، فلم يسعه إلا امتثال أمر ربه فخطا خطوة إلى نفسه من ربه فغشي عليه ، فإذا النداء ردوا علي حبيبي فلا صبر له غني فإنه كان مستهلكاً في الحق كأبي عقاب المغربي فرد إلى مقام الاستهلاك » (٥٦) .

وليس الأمر كذلك مع أهل البقاء والتمكين ، فإنهم يعودون إلى ظاهرهم وإلى عالم التركيب المادي متحققين بمعرفتهم الباطنة . وتمثل هذه العودة عودة إلى عالم الخيال الحسي ، وإلى قوى الإدراك ، أي عودة إلى عالم المزج والاختلاط حيث يمثل الظاهر حجاً على الباطن . وإذا سلّمنا مع ابن عربي بأن وجودنا المتلبس بالمادة يمثل حالة نوم ، وإدراكنا للعالم يتمثل مع ما يراه النائم في نومه ،

فإن الصوفي بموته الاختياري في حالة الفناء يستيقظ ويدرك الأمور على ما هي عليه . فإذا عاد إلى حالة النوم من جديد ، وهي عودته إلى عالم التركيب ، كان قادراً على إدراك حقيقة كونه نائماً ، ومتحققاً كذلك بأن ما يدركه أو يراه إنْ هي إلا أحلام لا يمكن أن تؤخذ على ظاهرها بل لا بدّ من تأويلها بهدف إدراك معناها .

وفهم ابن عربي الحديث النبوي : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فهماً حرفياً ، فالحقيقة التي ندركها ونحسها ونعانيها في تجربتنا اليومية المباشرة ليست إلّا خيالاً يحتاج إلى عمليات مستمرة من التأويل . وإذا كان الإنسان العادي يتوقف عند مدركات الحس ، أو المعاني العقلية التي تنتجها له القوة المفكرة في أحسن الأحوال ، فالصوفي العارف بموته الاختياري ، أو تجربة اليقظة التي عاشها ، هو القادر على تأويل هذا الوجود والعبور إلى باطنه ، كما يعبر مفسر الحلم صورته الرامزة إلى حقيقته المرموز إليها . إن العارف وحده هو الذي يدرك أن عالم الحس الذي نعانيه ليس إلّا حالة من النوم « فإذا ترقى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيماناً وكشفاً ، ولهذا ذكر الله أموراً واقعة في ظاهر الحس وقال فاعتبروا ، وقال إن في ذلك لعلبة ، أي جوزوا واعتبروا مما ظهر لكم من ذلك إلى علم ما بطن به » (٥٧) .

إن الوجود بمراتبه المختلفة يمثل حجاباً على الحقيقة الإلهية ، كما تمثل الصورة في الحلم غطاء على المعنى أو الرمز الذي يختفي وراءها ، ومن ثم فالوجود يحتاج إلى تأويل يتماثل مع تأويل الأحلام عبوراً من الظاهر إلى الباطن . وليس التأويل - على مستوى الوجود أو الأحلام - أمراً متاحاً لكل البشر ، بل هي هبة إلهية خصّ الله بها العارفين الذين تجاوزوا هذا الوجود الظاهر ووصلوا - معرفياً - إلى حقيقته الباطنة . والعارف وإنْ عاد إلى عالمنا المادي - يظلّ الحقّ معه فيراه في الأشياء كلها ولا يزول عنه مشاهدته وإنْ اختلفت التجليات لاختلاف المجالي ، لكنه في كل مجلى يغرفه ولا ينكره (٥٨) . ومن هنا يكتسب القوة الإلهية التي تجعله قادراً على تأويل مظاهر الوجود وتأويل الشريعة معاً .

(٥٧) الفتوحات ٢ / ٣٧٩ .

(٥٨) انظر الفتوحات ٣ / ٢٣٤ - ٢٣٥ .

ولسنا نريد هنا التوسع في الموازنة التي يقيمها ابن عربي بين الوجود الخيالي وعالم الأحلام ويكفي أن نشير إلى ما سبق أن قلناه من ربط ابن عربي بين عالم البرزخ والصور الخيالية التي يراها النائم في الحلم حيث تستقل النفس الإنسانية في النوم إلى البرزخ ، ومن هناك تستمد صور الأحلام بمراتبها ومستوياتها المختلفة^(٥٩) . ويكفي ما أشار إليه هنري كوربان من أن ابن عربي كان يعيش بالفعل في عالم البرزخ خارج حدود الزمان والمكان^(٦٠) . وما أشار إليه ابن عربي نفسه من أن كتابيه « الفتوحات » وكذلك « فصوص الحکم » ليسا سوى محصلة لمجموعة من الرؤى والأحلام تلقى فيها المعارف المتضمنة في الكتابين^(٦١) .

الوجود خيال يتماثل مع الحلم ، وكلاهما يمثل عائقاً عن العلم الصحيح ، فالوجود الخيالي يجلب الحقيقة ، كما يفسد الحلم المعنى الذي يتضمنه ، ومن ثم فكلاهما في حاجة إلى التأويل الذي هو قوة إلهية يهبها الله للعارفين يصبحون بها قادرين على عبور الصورة - وجودية كانت أم حلمية - إلى معناها الباطن وصولاً إلى العلم الصحيح « إن العلوم وأعني بها المعلومات إذا ظهرت بذواتها للعلم وأدركها العلم على ما هي عليه في ذاتها فذلك العلم الصحيح والإدراك التام الذي لا شبهة فيه البتة . وسواء كان ذلك المعلوم وجوداً أو عدماً ، أو نفيّاً أو إثباتاً ، أو كثيفاً أو لطيفاً ، أو رباً أو مربوباً ، أو حرفاً أو معنى ، أو جسماً أو روحاً ، أو مركباً أو مفرداً ، أو ما أنتجه التركيب ، أو نسبة أو صفة أو موصوفاً ، فمضى ما خرج مما ذكرناه عن أن يبرز للعلم بذاته ، وبرز له في غير صورته ؛ فبرز له العدم في صورة الوجود وبالعكس ، والنفي في صورة الإثبات وبالعكس ، واللطيف في صورة الكثيف وبالعكس ، والرب بصفة المربوب ، والمربوب بصفة الرب ، والمعاني في صور الأجسام ، كالعلم في صورة اللين ، والثبات في الدين في صورة القيد والإيمان في صورة العروة ، والإسلام في صورة العمل ، والأعمال في صور الأشخاص من الجمال والقبح فذلك هو الكدر الذي يلحق العلم فيحتاج

(٥٩) انظر العلاقة بين الخيال والأحلام : محمود قاسم : الخيال في مذهب محيي الدين ابن عربي / ١٧ - ٣٦ .

(٦٠) انظر الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي / ٢٨ - ٢٩ ، ٣٥ - ٣٦ .

(٦١) انظر الفتوحات ٣ / ٤٥٦ ونصوص الحكم / ٤٧ .

مَنْ ظهر له هذا إلى قوة إلهية تعديّه من هذه الصورة إلى المعنى الذي ظهر في هذه الصورة» (٦٢) .

وإذا كان ابن عربي في هذا النص يعطي أمثلة من الخيال الوجودي (ظهور الرب بصورة العبد والعبد بصورة الرب) والخيال الحُلُمي (العلم في صورة اللبن) ، فكلاهما عنده وجهان حقيقة واحدة ، ويصدران من منبع واحد هو عالم البرزخ . والقوة الإلهية التي تعدينا من الظاهر إلى الباطن ، أو من الصورة إلى المعنى هي القدرة على التأويل ، وهو إرجاع الصورة إلى معناها أو حقيقتها التي شوّهتها الصورة في حالة الحلم ، وغيّرتها في حالة الوجود . ولكي يوضح ابن عربي فكرته عن ضرورة التأويل يلجأ إلى الصور الخيالية التي يراها النائم في نومه ، أو يراها العارف في يقظته كأمثلة يقيمها على أثر الصورة على معناها الباطن ، وهو أثر إفادي واضح . بل إن ظهور بعض الملائكة في صورة بشرية كجبريل حين ظهر للرسول في عالم الخيال المنفصل في صورة دحية الكلبي يفسد الحقيقة ، ويحتاج من ثم إلى التأويل «حلم النوم أفسد المعنى عن صورته لأنه ألحقه بالחס وليس بمحسوس حتى يراه مَنْ لا علم له بأصله فيحكم عليه بما رآه في الصورة التي رآه عليها ، ويحيىء العارف بذلك فيعبّر تلك الصورة إلى المعنى الذي جاءت له وظهر بها فيردّها إلى أصلها كما أفسد الحلم العلم فأظهره في صورة اللبن ، وليس بلبن ، فردّه رسول الله صلى الله عليه وسلم بتأويل رؤياه إلى أصله وهو العلم فجرد عنه تلك الصورة ، وفي تلك الصورة يكون حكم الحلم ، فلذلك نقول أنه أفسد صورة العلم فردّه رسول الله صلى الله عليه وسلم والعابر المصيب كان من كان إلى أصله وأزال عنه ما أفسده الحلم وإذا رأى صاحب الرؤيا الأمر كما هو عليه في نفسه فليس بحلم وإنما ذلك كشف لا حلم ، سواء كان في نوم أو يقظة ، كما أن الحلم قد يكون في اليقظة كما هو في النوم كصورة دحية التي ظهر بها جبريل عليه السلام في اليقظة فدخلها التأويل» (٦٣) .

ولكن إذا كان العارف قادراً على تأويل أحلامه وإدراكه الخيالي بحكم تجربة اليقظة التي عاشها ، فكيف للإنسان العادي الذي لم يعاين الحقائق كما هي أن يفرّق بين الخيال والحقيقة ؟ من السهل أن يقتنع الإنسان العادي بأن الحلم تعبير

(٦٢) الفتوحات ٢ / ٥٩٦ .

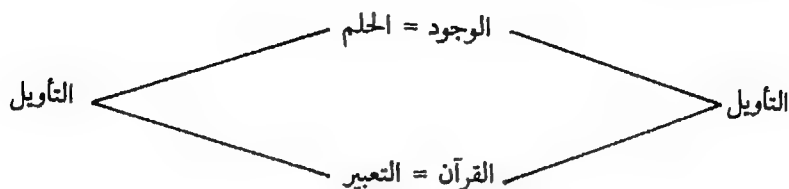
(٦٣) الفتوحات ٤ / ٢٤٠ - ٢٤١ .

عن حقيقة يجب البحث عنها ، ومن السهل عليه كذلك أن يؤمن بقدرة بعض البشر على تفسير الأحلام وتأويلها ما دامت الأحلام ظاهرة إنسانية . ومن هذا المنطلق ذاته - منطلق الإيمان بتأويل الأحلام - يفرّق ابن عربي بين الحلم ذاته والتعبير عن هذا الحلم بالفاظ لغوية . ويعد التعبير وسيطاً بين رأيي الحلم وبين المفسّر القادر على ردّ الصور الرامزة إلى حقيقتها المرموزة . هذا التعبير قد يطابق صورة الحلم وقد يخالفه على حسب قدره الرائي التعبيرية . فإذا تطابق التعبير مع الحلم انتقل الحلم من خيال الرائي إلى خيال السامع المفسّر فيدركه ، ومن ثم يستطيع تأويله . وإذا كان التعبير غير مطابق للحلم لم يكن تعبيراً وإنما كان مجرد ألفاظ لا تؤدّي إلى فهم المفسّر شيئاً ، ومن ثمّ تظلّ صور الحلم ماثلة في خيال الرائي دون أن تنتقل إلى خيال المفسّر ، وتنعهد بالتالي إمكانية تأويل الحلم . يقول ابن عربي « والتأويل عبارة عما يؤدّي إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله . وما سمي الإخبار عن الأمور عبارة ولا التعبير عن الرؤيا تعبيراً إلّا لكون المخبر يعبر بما يتكلم به أي يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع فهو ينقله من خيال إلى خيال لأن السامع يتخيله على قدر فهمه ، فقد يطابق الخيال الخيال ، خيال السامع مع خيال المتكلم وقد لا يطابق . فإذا طابق سُمي فهماً وإن لم يطابق فليس بفهم ، ثم المحدث عنه قد يحدث عنه بلفظ يطابقه كما هو عليه في نفسه فحينئذٍ يُسمى عبارة ، وإن لم يطابقه كان لفظاً لا عبارة لأنه ما عبّر به عن عمله إلى محل السامع » (٦٤) .

التأويل إذن يمكن أن يقع على الحلم ، كما يمكن أن يقع على التعبير اللغوي عن هذا الحلم إذا كان دقيقاً قادراً على نقل محتوى الحلم من خيال الرائي إلى خيال المفسّر وأدّى إلى فهمه لمحتوى الحلم . والتأويل - بهذا الفهم - ضرورة وجودية تنبع من أن الوجود ليس سوى صور خيالية تحجب حقيقتها وباطنها الكامن . وإذا كان التأويل يمكن أن يقع على تعبير الحلم ، فمن الضروري أن

(٦٤) الفتوحات ٣ / ٤٥٣ - ٤٥٤ وانظر أيضاً : صلاح الراوي : الجوانب الفولكلورية في كتاب حياة الحيوان الكبرى الفصل الخاص بتفسير الأحلام من ٣٠١ - ٣٢٢ خاصة ، وهي دراسة هامة تبرز أهمية المصدر الديني وحال الرائي في تحديد العلاقة بين المفسّر ورموز الحلم ، وتركز بصفة خاصة على أهمية التعبير عن الحلم والذي يغير الرمز فيتغير المعنى .

يقع أيضاً على التعبير عن الوجود . والموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الوجود والقرآن تسمح لنا بأن نوازي بين القرآن والتعبير عن الحلم ، ما دام الوجود نفسه يتوازي مع الأحلام . ومن الضروري أن يكون التعبير الوجودي (القرآن) مساوياً للوجود مساواة تامة ، فالوجود هو كلمات الله المسطورة ، والقرآن هو كلماته المرقومة .



وهكذا يمكن القول أن التأويل منهج فلسفي عام يحكم فكر ابن عربي على مستوى الوجود والنص القرآني معاً ، إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة . والصوفي المتحقق هو القادر على القيام بهذا التأويل بحكم أنه يتجاوز آفاق الوجود الخيالي الظاهر وتلقى العلم الباطني النصي الذي لا احتمال فيه بوجه من الوجوه وهذا معنى قول ابن عربي « ولا يدخل التأويل النصوص »^(٦٥) ، فالنصوص التي لا يدخلها التأويل ليست نصوص الشريعة ، بل هو « الإدراك بالبصيرة » في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد ، وهي المعبر عنها بالنصوص ، إذ النص ما لا إشكال فيه بوجه من الوجوه ، وليس ذلك إلا في المعاني «^(٦٦) .

التأويل إذن يعني رفع التناقض المتوهم بين الوجود والحقيقة من جانب ، والشريعة والحقيقة من جانب آخر « إن إدراك الحقيقة لا يتم استناداً إلى العقل أو إلى النقل ، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص ، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي »^(٦٧) . والصوفي العارف هو القادر على القيام بهذا التأويل ورفع هذا التناقض المتوهم . وليس معنى ذلك أن الصوفي يأتي بشريعة جديدة أو ينسخ حكماً شرعياً قائماً وإلا كان معنى ذلك وجود

(٦٥) الفتوحات ٤ / ٢٤١ .

(٦٦) الفتوحات ١ / ١٦٦ .

(٦٧) أدونيس : الثابت والمتحول ٢ / ٩١ .

تعارض بين الحقيقة والشرعية ، أو بين الظاهر والباطن . إن العلاقة بين الظاهر والباطن « لا تعني أن أحدهما هو عين الآخر ، وإنما تعني أن الباطن الأصل وأن الظاهر صورته . وكما أن الأصل لا يُفسَّر بالفرع ، والسبب لا يُفسَّر بالنتيجة ، فإن الباطن لا يُفسَّر بالظاهر ، بل الظاهر هو الذي يُفسَّر بالباطن » (٦٨) .

(٦٨) أدونيس : الثابت والمتحول ٢ / ٩٢ .

الفصل الرابع

الحقيقة والشرعية

إن إدراك الصوفي لباطن الشرعية وحقيقة الوجود إنما يُستمد من الحقيقة الأصلية لكل من الوجود والشرعية ، ونعني الحقيقة المحمدية السارية في الوجود بأسره ، والتي تُستمد كل الشرائع من مشكاتها الأصلية . وإذا كانت كل الشرائع السماوية تنتسب في حقيقتها وباطنها إلى الروح المحمدي ، فإنها في ظاهرها تنسب إلى النبي الخاص الذي يُعدّ بدوره مظهراً لجانب ما من حقيقة محمد . وظهور محمد بالشرعية الإسلامية لا يعني ظهور الباطن ، فمحمد نفسه مجلى للحقيقة المحمدية ، وإن يكن هو المجلى التام ، وإنما يعني ظهوره اكتمال الظاهر ووصوله إلى غايته . وهذا هو التفسير الذي يطرحه ابن عربي لقول الرسول في حجة الوداع « لقد استدار الزمان كهيئته يوم خلقه الله » بمعنى أن دورة الاسم الباطن للحقيقة المحمدية قد اكتملت ، وعاد الحكم له من اسمه الظاهر ، فبرزت الشرعية في أقصى أشكال اكتمالها ونضجها^(١) .

إن ثنائية الظاهر والباطن وعلاقتها الجدلية المتفاعلة تتخذ في فكر ابن عربي أشكالاً عديدة ، ويعبر عنها بصيغ مختلفة ، فالنبوة بكل مظاهرها وتجلياتها تمثل المستوى الظاهر من الشرعية ، والولاية بكل مراتبها تمثل المستوى الباطن . والتفاعل بين النبوة والولاية يتمثل في أنها جميعاً مستمدان من الحقيقة المحمدية ، فهما مستمدان من أصل واحد . والفارق بين النبوة والولاية هو الفارق بين

(١) انظر : الفتوحات ١ / ١٤٤ .

الوهاب والاكْتساب ، فالنبوة موهوبة والولاية مكتسبة بالتعمل والسلوك والمجاهدات . وإذا كنا في الباب الأول قد ركّزنا على البعد الوجودي للحقيقة المحمدية ، فالذي يهمننا هنا هو إبراز جانبها المعرفي . وانطلاقاً من التفرقة الأساسية بين الذات الالهية والعالم ، يرى ابن عربي أن الحقيقة المحمدية هي الأصل المعرفي لكل علوم الأولياء ، أو العلوم الناقجة عن التجليات ، فالحقيقة المحمدية حجاب معرفي بين الذات الالهية والإنسان « ومن خلف ذلك الحجاب يكون التجلي ، ومن وراء ذلك الباب يكون التدلي ، كما إليه ينتهي التداني والتوالي . وعلى باطن ذلك الحجاب يكون التجلي في الدنيا للعارفين ، ولو بلغوا أعلى مقامات التمكين . وليس بين الدنيا والآخرة فرق عند العارف في التجلي من غير الإحاطة بالحجاب الكلي . - وهو في حقنا حجاب العزة ، وإن شئت رداء الكبرياء - كما أن ذلك الحجاب يكون تحلي الحق له خلف حجاب البهاء وإن شئت رداء الثناء »^(٢) . فالحقيقة المحمدية هي المرآة العاكسة لحقائق الألوهة ، وهي الغاية التي يجب على الصوفي الطموح إليها ليستمد منها الحقائق « وأفضل المراتي وأعدلها وأقومها مرآة محمد صلى الله عليه وسلم فتجلي الحق فيها أكمل من كل تجلٍ يكون فاجهد نفسك أن تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمد صلى الله عليه وسلم لينطبع في مرآتك فتري الحق في صورة محمدية برؤية محمدية ولا تراه في صورتك »^(٣) .

وإذا كانت الحقيقة المحمدية هي البرزخ الجامع بين الحق والخلق وجودياً ، فهي البرزخ الجامع معرفياً بين الظاهر والباطن ، وبين الشريعة والحقيقة ، وبين النبوة والولاية . وإذا كان الحق وجودياً هو الأصل فإن الباطن والحقيقة معرفياً هما الأصل ، وإذا كانت النبوة تمثل ظاهر الشرائع ومستواها العام ، فإن الولاية تمثل الباطن والمستوى الخاص . ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن تكون الولاية هي الأصل والنبوة هي الفرع . وللنبوة دورة بدأت بآدم وانتهت بمحمد المكي الذي بظهوره اكتمل ظاهر الشريعة ، أما دورة الولاية فهي مستمرة لأن الباطن لا يتوقف عند صورة واحدة من صور الظاهر . ولكل نبي من الأنبياء جانبان

(٢) عنقاء مغرب / ٣٧ .

(٣) الفتوحات / ٤ / ٤٣٣ .

يستمدهما من الحقيقة المحمدية ، جانب النبوة التي تمثل المستوى الظاهر ، وجانب الولاية التي تمثل المستوى الباطن . ويستند ابن عربي في مثل هذا التصور إلى ورود اسم «الولي» صفة لله في القرآن ، ولم ترد النبوة صفة له ، مما يؤكد في فكر ابن عربي أولوية الولاية على النبوة ، وبالتالي الباطن على الظاهر «والولاية لها الأولوية ثم تنصحب وتثبت ولا تزول . ومن درجاتها النبوة والرسالة فينالها بعض الناس ويصلون إليها ، وبعض الناس لا يصل إليها . وأما اليوم فلا يصل إلى درجة النبوة - نبوة التشريع - أحد لأن بابها مغلق ، والولاية لا ترتفع دنيا ولا آخرة ، فللولاية حكم الأول والآخر والظاهر والباطن بنبوة عامة وخاصة وبغير نبوة . ومن أسمائه الولي وليس من أسمائه نبي ولا رسول ، فهذا انقطعت النبوة والرسالة لأنها لا مستند لها من الأسماء الإلهية ، ولم تنقطع الولاية فإن الاسم الولي يحفظها» (٤) .

وانطلاقاً من أولوية الولاية على النبوة ، وأولوية الباطن على الظاهر ، يفرق ابن عربي بين الولاية العامة ، والولاية المحمدية الخاصة . الولاية العامة هي الأصل ، والنبوة فرع لها ، ولذلك فدائرة النبوة هي نفسها دائرة الولاية العامة ، ويمثل الأنبياء بدءاً من آدم وانتهاء بعيسى حلقات متتابعة في هذه الولاية العامة « ولها بدء من آدم فختمها بعيسى ، فكان الختم يضاهي البدء . إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم ، فختم بمثل ما به بدأ فكان البدء لهذا الأمر بنبي مطلق وختم به أيضاً» (٥) . ويستند ابن عربي في تصوره لعيسى خاتماً للولاية العامة على ما ورد في المأثور من عودة عيسى في آخر الزمان ليحكم بشريعة محمد وبقيم العدل في الأرض على أساس من الشريعة الإسلامية . وتمثل عودة عيسى اكتمالاً للجانب الباطن من الشريعة ، كما اكتمل الظاهر بظهور محمد « ويرتفع اجتهاد المجتهدين بنزوله عليه السلام . . . وقد يكون له من الاطلاع على روح محمد صلى الله عليه وسلم كشفاً بحيث أن يأخذ عنه ما شرع الله له أن يحكم به في أمته صلى الله عليه وسلم ، فيكون عيسى عليه السلام صاحباً وتابعاً من هذا

(٤) الفتوحات ٣ / ١٠١ .

(٥) الفتوحات ٢ / ٥٠ .

الوجه ، وهو عليه السلام من هذا الوجه خاتم الأولياء»^(٦) .

أما الولاية المحمدية الخاصة فتختص بالعلماء العارفين من أتباع الشريعة الإسلامية ، ولها كذلك دورتها ، ولكنها دورة سرية باطنية لا يُعرَف على التحقيق ممثلوها ، وإغما هو واحد لا يتخلو عنه الزمان هو «القطب» به يكون استمرار العالم . لا نعرف من ممثلي هذه الولاية سوى البداية والختم ، فالبداية هي محمد من حيث كونه ولياً لا من حيث كونه نبياً ، أي من جانبه الباطن لا الظاهر ، أما الختم - ختم الولاية المحمدية - فهو ابن عربي نفسه^(٧) . وإذا كان الختم دائماً يمثل اكتمال الجانب الذي يمثله ، فابن عربي يمثل اكتمال الجانب الباطن للشريعة المحمدية ، وعيسى - ختم الولاية العامة - يمثل اكتمال الجانب الباطن للشرائع كلها . ولا يجب علينا أن ننسى أن كليهما يستمد معرفته من الحقيقة المحمدية الروحية الباطنة . وإذا كان ابن عربي يذهب إلى أن استمداد الرسل من كونهم أولياء لا يكون «إلا من مشكاة خاتم الأولياء»^(٨) ، فليس معنى ذلك تقدم خاتم الأولياء (عيسى) على خاتم الأنبياء (محمد) بل معناه التقدم في جانب والتأخر في جانب آخر . والمقارنة هنا بين محمد المكي ، أو الحقيقة التاريخية وعيسى ، فمحمد المكي يستمد ولايته من مشكاة خاتم الأولياء ، ومن هذه الزاوية يتقدم عيسى محمداً . وإذا كانت الحقيقة الروحية المحمدية تمثل أصل الباطن والظاهر معاً ، فمعنى ذلك أنها هي المشكاة الأصلية التي تُستمد منها كل من الولاية والنبوة . ومن الضروري الإشارة إلى أن مفاضلة ابن عربي بين الولاية والنبوة يجب النظر إليها في ضوء التفرقة بين الحقيقة المحمدية الروحية ، وبين الحقيقة التاريخية لمحمد . وعلى ذلك يمكن أن نفهم قوله إن خاتم الأولياء (عيسى) «كان ولياً وأدم بين الماء والطين وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الانصاف بها من كون الله تعالى تسمى «بالولي الحميد» فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة

(٦) الفتوحات ١ / ١٨٤ - ١٨٥ .

(٧) الفتوحات ٢ / ٤١ ، ٣ / ٤١ وانظر أبو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في

الاسلام / ٣١٢ - ٣١٤ .

(٨) فصوص الحكم / ٦٢ .

الأنبياء والرسول معه (يعني مع خاتم الأنبياء وهو محمد التاريخي) فإنه الولي الرسول النبي ، وخاتم الأولياء الولي الوارث الأخذ عن الأصل الشاهد للمراتب^(٩) . وما يؤكّد ما نذهب إليه قوله عن خاتم الأولياء عيسى « وإن كان خاتم الأولياء تابِعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى^(١٠) . فعيسى تابع من حيث ولايته لأنه يستمدّها من الحقيقة المحمدية ، وإن كان من جانب آخر أعلى ، من حيث أن ولاية محمد المكي مستمدة من ولاية عيسى « فهو يأخذ من مشكاة عيسى كغيره ، وهذا محل الإشكال لأنه صلى الله عليه وسلم هو الممد للجميع بدءاً وعوداً^(١١) .

وقد أدّى غموض لغة ابن عربي خاصة في فصوص الحكم إلى اضطراب في فهم المقصود بخاتم الولاية، هل المقصود بها ابن عربي نفسه «خاتم الولاية المحمدية» أم المقصود بها عيسى «خاتم الولاية العامة». وقد فهم أبو العلا عفيفي مستنداً في ذلك على شرح القاشاني وبالي أفندي إلى أن ابن عربي يعني نفسه « عندما يستعمل خاتم الأولياء من غير تخصيص أو تقييد^(١٢) . ومثل هذا الفهم يتعارض بشكل أساسي مع فكر ابن عربي ، إذ معناه أن ولاية محمد مستمدة من روح ابن عربي وكذلك ولاية عيسى ، ولا يكون هناك معنى للفرقة بين ولاية عامة يمثل عيسى خاتمها ويُعتبر بها «مقدماً على جميع الأولياء من عهد آدم إلى آخر ولي يكون في العالم^(١٣) وولاية خاصة يمثّل ابن عربي خاتمها . ويتعارض مثل هذا الفهم مع ما يورده أبو العلا عفيفي نفسه من نصوص ابن عربي من مثل قوله : « وكلامنا في اللواء الخاص بأئمة صلى الله عليه وسلم . وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ختم خاص هو في الرتبة دون عيسى عليه السلام لكونه رسولاً^(١٤) . والأقرب إلى سياق

(٩) فصوص الحكم / ٦٤ .

(١٠) فصوص الحكم / ٦٢ .

(١١) العطار : الفتح المبين / ٤٤

(١٢) التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام / ٣١٢ وانظر شرح القاشاني / ٤٣ . وشرح بالي أفندي / ٥٢ .

(١٣) الفتوحات ١ / ١٨٤ .

(١٤) راجع : التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام / ٣١٢ - ٣١٤ .

فكر ابن عربي أن يكون المقصود « بخاتم الأولياء » من غير تخصيص ولا تقييد كما ورد في الفصوص هو خاتم الولاية العامة عيسى (١٥) .

وننتهي إلى أن ثنائية الظاهر والباطن تنبع في حقيقتها من أصل واحد هو الحقيقة المحمدية النورانية السارية في الكون بأسره، ومن هذا الأصل المتوحد يمثل الأنبياء والرسل تجليات لهذه الثنائية فهم من حيث كونهم أولياء يتجلى فيهم البعد الباطن، ويتجلى فيهم البعد الظاهر من كونهم أنبياء. ويصل الظاهر إلى أقصى أشكال اكتماله بظهور المجلى الأخير لهذه الحقيقة في شخص النبي. وهكذا تنتهي دائرة النبوة وتظل دائرة الولاية - المستوى الباطني - مستمرة لتصل إلى أوج اكتمالها في الشريعة المحمدية على يدي ابن عربي، وتصل إلى أوج اكتمالها العام بظهور عيسى في آخر الزمان.

الولاية المحمدية ، أو الولاية الخاصة ، هي إذن علم باطن الشريعة الذي يمكن أن يفهم الظاهر من خلاله ويؤول على أساسه . والوارث المحمدي هو القادر على تأويل الشريعة لأنه يستمد الفهم من مصدرها الأصلي من خلال معراجة الخيالي وترقيه في المقامات والأحوال المختلفة . ويظل الفارق بين الولاية والنبوة فارقاً أساسياً ، فالنبوة تتضمن الولاية لأن الظاهر يشير إلى الباطن ويتضمنه، والولاية لا تتضمن النبوة، لأن الباطن لا يحتاج للظاهر. من هذه الزاوية يمكن القول - مع ابن عربي - أن الطرق إلى الله تتعدد بتعدد السالكين، ومن ثم تتعدد معارج العلماء بتنوع التجليات الإلهية، وذلك لا يعني - في النهاية - أنها طرق مختلفة أو متناقضة ، أو يمكن أن توصل إلى نتائج مختلفة . إن درج معالي الأولياء والأنبياء واحد في حقيقته « فإنه لكل شخص من أهل الله سلم يخصه لا يرقى فيه غيره ، ولو رقي أحد في سلم أحد لكانت النبوة مكتسبة - فإن كل سلم يعطي لذاته مرتبة خاصة لكل من رقي فيه - وكانت العلماء ترقى في سلم الأنبياء فتتال النبوة برقيها فيه ، والأمر ليس كذلك ، وكان يزول الاتساع الإلهي بتكرار الأمر . وقد ثبت عندنا أنه لا تكرار في ذلك الجنب غير أن عدد درج المعالي

(١٥) انظر العطار: الفتح المبين / ٤٤ - ٤٥ .

(١٦) الفتوحات / ١ / ١٦٧ .

كلها - الأنبياء والأولياء والمؤمنون والرسول - على السواء لا يزيد سلم على سلم درجة واحدة» (١٦) .

إن اختلاف الطرق لا ينفي وحدة الحقيقة ، فالطرق تختلف باختلاف السالكين من جهة ، ويتنوع التجليات الإلهية من جهة أخرى . ويرجع اختلاف السالكين إلى اختلاف الأمزجة والطبائع والاستعدادات الروحية عند كل سالك ، مما يؤدي إلى اختلاف النتائج التي يصلون إليها ، فكل سالك يقف عند حدود معراجة الخاص ويعبر عن معرفته الخاصة التي تعكس المدى الذي وصل إليه في معراجة « ومع أن طريق الحق واحدة فإنه يختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيه من اعتدال المزاج وانحرافه ، وملازمة الباعث ومعينه ، وقوة روحانيته وضعفها واستقامة همته وميلها ، وصحة توجهها وسقمه ، فمنهم من تجتمع له ، ومنهم من تكون له بعض هذه الأوصاف ، فقد يكون مطلب الروحانية شريفاً ولا يساعده المزاج » (١٧) . من هذه الزاوية تُعدّ الولاية مكتسبة لأنها مرتبطة بالعمل والمجاهدة على عكس النبوة التي هي اختيار من الله واصطفاء .

والولاية تعني الوصول إلى غاية المعراج الصوفي ولا تعني اكتساب النبوة . إن الولاية هي العلم بالأسرار الإلهية « والاطلاع على غوامض العلوم الإلهية » وهي « سارية في عباد الله من رسول وولي وتابع ومتبوع » (١٨) . إنها نبوة تحقيق لا نبوة تشريع والنبوة على العكس من ذلك تجمع بين التحقيق والتشريع ، فالولاية لها بعد واحد ، والنبوة لها بعدان : بُعد التحقيق وبعد التشريع ، فالنبي « له جهتان : تبليغ الأحكام المتعلقة بحدوث الأكوان والإخبار عن الحق وأسمائه وصفاته ، وأحوال الملكوت والجبروت وعجائب عالم الغيب ، وهو باعتبار التبليغ رسول وشارع ونبوته تشريعية . وباعتبار الإنباء عن الغيب ، وتعريف الحق بذاته وأسمائه ولي ونبوته تحقيقية ، فرسالة التشريع ونبوته تنقطعان لأنها كمال له بالنسبة إلى الخلق ، وأمّا القسم الآخر فمن مقام ولايته التي هي كمال له بالنسبة إلى الحق لا بالنسبة إلى الخلق بل كمال حقاني أبد » (١٩) .

(١٧) رسالة الأنوار / ٢ .

(١٨) الفتوحات / ١ / ٢٠٠ .

(١٩) القاشاني : شرح الفصوص / ٤٢ .

إن جانبي التحقيق والتشريع اللذين تتميز بهما النبوة جانبان متصلان غير منفصلين . وإذا كان الولي يختص بجانب التحقيق ، أو علم الباطن ، فإن هذا الجانب الباطن لا يتناقض مع الشريعة الظاهرة ، بل هو الأساس في فهمها وتأويلها على وجهها الصحيح . إن الولي لا يأتي بشريعة جديدة أو ينسخ حكماً من أحكام الشريعة المقررة ، بل يأتي بفهم جديد مستمد من المصدر الأصلي الذي استمد منه النبي ذاته عن الروح الأمين ، وإن كان الصوفي يستمد فهمه من روح النبي . إن للشريعة مصدرين : هما النص القرآني والأحاديث النبوية يصاحبها الإجماع الذي ينعقد على فهم هذين المصدرين من الفقهاء وعلماء الشريعة بإعمال العقل ومنهج النقد التاريخي^(٢٠) . ومن الطبيعي أن لا يقنع المتصوفة بمنهج النقد التاريخي الذي يرتضيه المحدثون والفقهاء لتضعيف الحديث أو تقويته ، ومن الطبيعي أيضاً أن يرفضوا منهجهم الفكري والاعتماد على القياس في تقرير الأحكام . إن الصوفي الولي قادر على تصحيح الحديث أو تضعيفه بالعودة إلى منبع الحديث وهي روح النبي « وأما حالة أنبياء الأولياء في هذه الأمة فهو كل شخص أقامه الحق في تجلٍ من تجلياته وأقام له مظهر محمد صلى الله عليه وسلم ومظهر جبريل عليه السلام ، فأسمعه ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة لمظهر محمد صلى الله عليه وسلم ، حتى إذا فرغ من خطابه وفُزِعَ عن قلب الولي عقل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة في هذه الأمة المحمدية فياخذها هذا الولي كما أخذها المظهر المحمدي للحضور الذي حصل في هذه الحضرة مما أمر به ذلك المظهر المحمدي من التبليغ لهذه الأمة ، فيرد إلى نفسه وقد وعى ما خاطب به الروح مظهر محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم صحته علم يقين ، بل عين يقين ، فأخذ حكم هذا النبي وعمل به على بينة من ربه ، فرب حديث ضعيف قد ترك العمل به لضعف طريقه من أجل وضاع كان من رواته يكون صحيحاً في نفس الأمر ، أو يكون الواضع مما صدق في هذا الحديث ولم يضعه ، وإنما رده المحدث لعدم الثقة بقوله في نقله ، وذلك إذا انفرد به ذلك الواضع ، أو كان

(٢٠) يقيم ابن عربي الشريعة - أيضاً - على أساس رباعي : أصلاً فاعلان هما الكتاب والسنة ، وأصلاً منفعلان هما الإبداع والقياس . ويوازي بين هذه الرباعية وغيرها من الرباعيات الوجودية . انظر : رسالة في أصول الفقه / ١٩ والفتوحات / ٢ / ١٦٢ .

مدار الحديث عليه ، وأما إذا شاركه فيه ثقة سمعه معه قَبْلَ ذلك الحديث من طريق ذلك الثقة . وهذا ولي قد سمعه من الروح يلقيه على حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم كما سمع الصحابة في حديث جبريل عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في الإسلام والإيمان والإحسان ، وفي تصديقه إِيَّاه . وإذا سمعه من الروح الملقى فهو فيه مثل الصاحب الذي سمعه من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم علماً لا يشك فيه بخلاف التابع فإنه يقبله على طريق غلبة الظن لارتفاع التهمة المؤثرة في الصدق . ورب حديث يكون صحيحاً من طريق رواه يحصل لهذا المكاشف الذي قد عاين هذا المظهر فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الحديث فأنكره وقال لم أقله ولا حكمت به فيعلم ضعفه ، فيترك العمل به عن بيعة من ربه ، وإن كان قد عمل به أهل النقل لصحة طريقه وهو في نفس الأمر ليس كذلك» (٢١) .

إن هذا النقد لمنهج المحدثين في نقد الأحاديث وتصنيفها يقوم على أساسين : الأساس الأول هو الحقيقة المحمدية الروحية التي تتجاوز إطار الزمان والمكان ، والأساس الثاني هو قدرة الصوفي العارف على الاتصال بهذه الحقيقة المحمدية في إطارها اللامحدود زمانياً ومكانياً وذلك من خلال معراج الخيال (٢٢) . ويمكن للصوفي - من خلال هذا الاتصال - أن يعاين العصر النبوي ويعايشه ، فيكون كالصحابي الذي يسمع الحديث من فم الرسول متجاوزاً سلسلة الإسناد والنقل التاريخي ، فيصح حديثاً ضعيفاً ، أو يضعف حديثاً صحيحاً . ولا يكفي ابن عربي بنقد منهج المحدثين ، بل ينقد منهج الفقهاء في استخراج الأحكام من النصوص على أساس اعتمادهم على التواتر من جهة ، واعتمادهم على فكرهم من جهة أخرى الأمر الذي يوقعهم في دائرة الاحتمالات والظنون ولا يمكن أن يصل بهم إلى علم قطعي يقيني « فإن الفقهاء الذين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت إنما المتأخر منهم هو فيه على غلبة الظن إذا كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً . ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المنقول

(٢١) الفتوحات ١ / ١٥٠ .

(٢٢) انظر في اتصال ابن عربي بالخضر خارج إطار الزمان والمكان : هنري كوربان : الخيال

الخلق / ٤ - ٥ ، ٥٣ .

بالتواتر نصاً فيما حكموا به ، فإن النصوص عزيزة ، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فهمهم فيه ، ولهذا اختلفوا . وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر نص آخر يعارضه ولم يصل إليهم . وما لم يصل إليهم ما تعبدوا به ولا يعرفون بأي وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم المشرع فأخذه أهل الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح» (٢٣) .

فالصوفي لا يصحح الحديث فقط أو يضعفه ، ولكنه يفهم محتواه والحكم المتضمن فيه فهمًا يقينياً قائماً على الكشف ، بعكس الفقيه الذي يظل في دائرة الظنون والاحتمالات . ولعلنا بعد ذلك كله مطالبون بالتسليم تسليماً مطلقاً بكل ما يورده ابن عربي في مؤلفاته من أحاديث على أساس أنها أحاديث صحيحة من طريق كشفه . بل ولعلنا أكثر من ذلك مطالبون بالتسليم له بصحة ما يفهمه من هذه الأحاديث ومن ثم مطالبون بالتسليم بتصوراته الفلسفية كلها عن كينونة الله في العماء ومعنى العماء ، وعن صورة الإنسان الإلهية والمعنى الذي يرتضيه لها ، وعن النفس الإلهي الذي عنه وجد العالم . . الخ كل هذه التصورات الفلسفية التي تعتمد على أحاديث يوردها ابن عربي ويفهمها فهمًا خاصاً . ولا عجب أن يطالبنا ابن عربي بذلك كله ، فالصوفية يتلقون « عن الله بالبينة التي هم عليها من ربهم والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله عليها كما قال الله أفمن كان على بينة من ربه ، وقال أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني فلم يفرد نفسه بالبصيرة وشهد لهم بالاتباع في الحكم فلا يتبعونه إلا على بصيرة وهم عباد الله أهل هذا المقام » (٢٤) .

إن العلماء ورثة الأنبياء كما ورد في الحديث النبوي ، وعلماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل ، ومن حق ابن عربي في هذين الحديثين أن يقصر مفهوم العلماء على المتصوفة العارفين ، فهم الورثة على الحقيقة القادرون على فهم الشريعة وتأويلها على وجهها الصحيح . وهؤلاء الورثة لا يشاركون الأنبياء في الفهم عن الله فحسب ، بل هم يشاركونهم كذلك في البلاء والامتحان والتكذيب الذي يقع

(٢٣) الفتوحات ١ / ١٩٨ ، ٥٤٥ - ٥٤٦ ، ٢ / ٣٧٦ ، ٤ / ٢٨ .

(٢٤) الفتوحات ١ / ١٩٨ .

عليهم من جانب أهل الظاهر . والفارق الوحيد بين الأنبياء والورثة « أن الوارث لا يحدث شريعة ولا ينسخ حكماً مقررأ ، ولكن يُبينُ فإنه على بينة من ربه وبصيرة ويتلوه شاهد منه بصدق اتباعه وهو الذي أشركه الله تعالى مع رسوله صلى الله عليه وسلم في الصفة التي يدعو بها إلى الله فأخبر وقال أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وهم الورثة فهم يدعون إلى الله على بصيرة . وكذلك شركهم مع الأنبياء عليهم السلام في المحنة وما ابتلوا به فقال إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس وهم الورثة فشرَّك بينهم في البلاء كما شرَّك بينهم في الدعوة إلى الله » (٢٥) .

إن الوارث العارف قادر على فهم الشريعة وتصحيحها ، ولا يعني ذلك أنه يغيّرُ حكماً مقررأ أو يأتي بحكم جديد ، فالباطن لا يتعارض مع الظاهر ولا ينفيه . إن البلاء الذي يشير إليه ابن عربي والذي يشترك فيه الأولياء ، مع الأنبياء يأتي غالباً من أهل الظاهر الذين لا يدركون حقائق الأشياء ، وقد دفع كثير من الصوفية كالحلاج (٢٦) والسهوردي (٢٧) حياتهم في هذا الصراع الدامي بين الفقهاء والمتصوفة ، ولذلك يشتد هجوم ابن عربي عليهم في أماكن كثيرة من كتبه ويتهمهم بالجهل ومعارضة القرآن ، ويتخذ من شخصية الخضر نموذجاً للعلم الوهبي اللدني « ثم إن الطامة الكبرى أنك إذا قلت لواحد من هذه الطائفة المنكرة اشتغل بنفسك يقول لك إنما أقوم حماية لدين الله وغيره له ، والغيرة من الإيمان وأمثال هذا ، ولا يسكن ولا ينظر هل ذلك من قبيل الإمكان أم لا ، أعني أن يكون الله قد عرّف ولياً من أوليائه بما يجربه في خلقه ويعلمه علوماً من لدنه تكون العبارة عنها بهذه الصيغ التي ينطق بها الرسول صلى الله عليه وسلم كما قال الخضر وما فعلته عن أمري ، وآمن هذا المنكر بها في زعمه إذ جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فوالله لو كان مؤمناً بها ما أنكرها على هذا الولي » (٢٨) .

(٢٥) الفتوحات ١ / ٢٥١ ، ٢ / ٥٥٤-٥٥٥ ، ٦٤٤-٦٤٥ ، ٣ / ٥٦ .

(٢٦) انظر ماسينيون : المنحنى الشخصي لحياة الحلاج / ٧٢-٧٨ .

(٢٧) انظر هنري كوربان : السهوردي مؤسس المذهب الإشراقي / ١٣٠-١٣١ .

(٢٨) الفتوحات ١ / ٢٠١-٢٠٢ ، ٢٧٩-٢٨١ ، ٢ / ١١ ، ٧٩ ، ٣ / ٦٩ ،

ولا يختص علم الصوفي فقط بتجديد الشريعة كما تتمثل في الأحكام المعتمدة على الأحاديث التي يصححها بالرجوع إلى المنبع الأصلي ، بل إن فهمه للقرآن ، أو لباطن معناه هو الأساس في قدرته على تجاوز ظاهر الشريعة والولوج إلى باطنها الحقيقي . وإذا كان الصوفي قادراً على تصحيح الحديث أو تضعيفه ، فإن قدراته أمام النص القرآني لا تتجاوز إطار الفهم أو تصحيح قراءة في أحيان قليلة . والصوفي يستمد فهمه من باطن النبي ، أي جانب الولاية فيه . وإذا كان محمد - قبل رسالته - قد انقطع إلى ربه متعبداً بشريعة إبراهيم ، فانتج له هذا الانقطاع النبوة والوحي ، فإن انقطاع الصوفي الوارث إلى ربه بظاهر الشريعة المحمدية ، يؤدي به إلى النبوة المكتسبة ، أو الولاية التي هي فهم باطن الشريعة « فالوارث الكامل من الأولياء منا مَنْ انقطع إلى ربه بشريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن فتح الله له في قلبه في فهم ما أنزل الله عز وجل على نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم بتجل إلهي في باطنه فرزقه الفهم في كتابه عز وجل ، وجعله من المحدثين في هذه الأمة ، فقام له هذا مقام المَلَك الذي جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم رده الله إلى الخلق يرشدهم إلى إصلاح قلوبهم مع الله ويفرق لهم بين الخواطر المحمودة والمدمومة وبين لهم مقاصد الشرع وما ثبت من الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما لم يثبت بإعلام من الله أتاه رحمة من عنده وعلمه من لدنه علماً فيُرقيهمهم إلى طلب الأنفس بالمقام الأقدس ويرغبهم فيها عند الله كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في تبليغ رسالته » (٢٩) .

وننتهي من ذلك إلى أن الولي المحمدي لا يقل شأناً وأهمية عن الأنبياء والرسل ، فكلهم يستمد من مشكاة الحقيقة المحمدية من جانبها الباطن « إن محمداً عليه الصلاة والسلام هو الذي أعطى جميع الأنبياء والرسل مقاماتهم في جميع الأرواح حق بعث بجسمه صلى الله عليه وسلم وتبعناه ، والتحق بنا من الأنبياء في الحكم مَنْ شاهده أو نزل بعده (عيسى بعد رجوعه) . فالولياء الأنبياء الذين سلفوا يأخذون عن أنبيائهم ، وأنبيائهم يأخذون عن محمد صلى الله عليه وسلم ، فشارك الولاية المحمدية الأنبياء في الأخذ عنه ، ولهذا ورث الخيرة العلماء

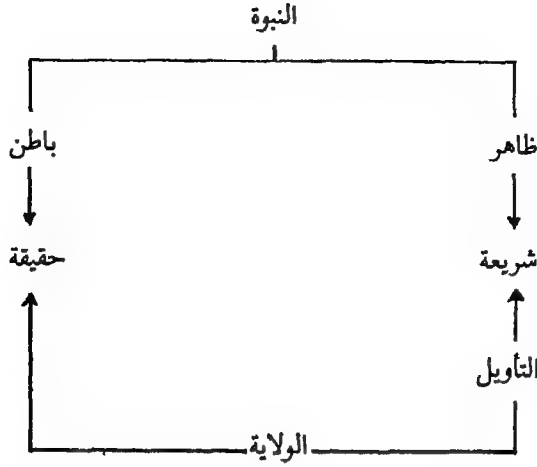
هذه الأمة أنبياء بني اسرائيل . وقال تعالى فينا ﴿ لتكونوا شهداء على الناس ﴾ وقال في حق الرسل ﴿ ويوم نبعث من كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم ﴾ فنحن الأولياء شهداء على أتباعهم ونصرف المهمة في الخلوة للوراثة الكلية المحمدية « (٣٠) » .

وإذا كان أولياء هذه الأمة يتساوون بالأنبياء والرسل لأن كلهم يستمد من الحقيقة المحمدية ، فلا مانع والحالة هذه أن يرث الولي المحمدي أي نبي من الأنبياء ، عيسى أو موسى أو إبراهيم ، فهو في هذه الحالة لا يكون تابعاً له ، لأنه يرثه من النور المحمدي ، بمعنى أنه يرث هذا الجانب الخاص من النور المحمدي الذي يرتبط بهذا النبي خاصة : أي يرث معرفة هذا النبي الخاصة المستمدة من النور المحمدي « إن الأولياء من أمة محمد « صلعم » الجامع لمقامات الأنبياء عليهم السلام قد يرث الواحد منهم موسى عليه السلام ولكن من النور المحمدي لا من النور الموسوي فيكون حاله من محمد عليه السلام حال موسى عليه السلام منه صلى الله عليه وسلم وربما يظهر من ولي عند موته ملاحظة موسى أو عيسى فيتخيل العامي ومن لا معرفة له أنه قد تهوّد أو تنصّر لكونه يذكر هؤلاء الأنبياء عند موته وإنما ذلك من قوة المعرفة بمقامه والاتصاف إلا القطب فإنه على قلب محمد عليه السلام . وقد لقينا رجالاً على قلب عيسى وهو أول شيخ لقيته ورجالاً على قلب موسى وآخرين على قلب إبراهيم وغيرهم عليهم السلام ولا يعرف ما ذكرناه إلا أصحابنا « (٣١) » .

وإذا كانت الولاية والنبوة متداخلتين تداخل الظاهر والباطن ، فإنها في نفس الوقت متميزتان حيث يقتصر دور الولاية على الباطن ، بينما تجمع النبوة بين الظاهر والباطن ، وتختص الشريعة بعلم الظاهر وحده . وعن طريق التأويل الذي يقوم به الولي العارف يمكن الجمع بين الظاهر والباطن مرة أخرى ، فيكتسب الولي صفة النبوة ، فالتأويل هو هزمة الوصل بين الولاية والنبوة ، وهو هزمة الوصل بين الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة .

(٣٠) رسالة الأنوار / ١٦ - ١٧ .

(٣١) رسالة الأنوار / ١٦ .



وعلى ذلك يمكن القول مع ابن عربي أن النبوة والولاية تحتجمعان في أمور ثلاثة وتفترقان في أمر واحد . تحتجمعان « في ثلاثة أشياء : الواحد في العلم من غير تعلم كسبي . والثاني في الفعل بالهمة فيما جرت به العادة أن لا يفعل إلا بالجسم أولاً قدرة للجسم عليه . والثالث في رؤية عالم الخيال في الحس . ويفترقان بمجرد الخطاب فإن مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي ولا يتوهم أن معارج الأولياء على معارج الأنبياء . . . معارج الأنبياء بالنور الأصلي ومعارج الأولياء بما يفيض عن النور الأصلي» (٣٢) . ألا تردنا هذه المماثلة بأبعادها الثلاثة ، والتميز ذو البعد الواحد إلى فكرة التربيع التي يقوم عليها الوجود والإنسان ؟ هذا ما يؤكده تقسيم مراتب العارفين عند ابن عربي ، موضوع الفقرة التالية .

حقائق الدين ومرتبات العارفين :

تقوم حقيقة الوجود على التربيع ، وعلى نفس التربيع تقوم حقائق الانسان . ويمثلها في نظر ابن عربي حقيقة الدين التي تقوم على أركان أربعة هي الولاية والنبوة والرسالة والإيمان . وهذه الحقائق الأربع أو الأركان لها باطن وظاهر . والحقيقة المحمدية هي الأساس الذي تقوم عليه أركان الدين ، كما كانت هي أساس حقائق الوجود وحقائق الإنسان معاً .

يمثل الجانب الروحي الباطن لهذه الحقائق الأربع كل من آدم وإبراهيم وعيسى ومحمد ، أما الجانب الظاهر فيمثله عيسى وإلياس وإدريس والخضر وهم الرسل الأحياء في نظر ابن عربي . وينوب عن هؤلاء الرسل في عالم الحس والشهادة القطب والأئمة والأوتاد والأبدال . وهؤلاء الآخرون يستمدون علومهم من أرواح هؤلاء الرسل بواسطة اسرافيل وميكائيل وجبريل وعزرائيل . ولا تقوم العلاقة بين أعضاء الجانب الباطن على الانفصال فمحمد هو القطب الذي تدور عليه رحي الوجود ، اصطفاؤه الله من الخلق « هو منهم وليس منهم هو المهيمن على جميع الخلائق جعله عمداً أقام عليه قبة الوجود ، جعله أعلى المظاهر وأسناها ، صح له المقام تعييناً وتعريفاً فعلمه قبل وجود طينة البشر وهو محمد صلى الله عليه وسلم لا يتكاثر ولا يقاوم وهو السيد ، ومن سواه سوجه قال عن نفسه : أنا سيد ولد آدم ولا فخر » (٣٣) . فمحمد هو القطب الروحي الذي يحفظ به الله كل مراتب الوجود « والقطب عبد الله ، قال تعالى وأنه لما قام عبد الله يعني محمداً صلى الله عليه وسلم » (٣٤) . ويُعتبر كل من آدم وعيسى وإبراهيم هم الأوتاد الثلاثة لهذا القطب ، ومنهم الامامان من غير تعيين .

ومن اللافت للانتباه أن تصور ابن عربي لدولة الدين بجانيها الباطني والظاهري يتمثل تماماً مع تصوره لحقيقة الوجود ، مع خلاف في التفاصيل الدقيقة التي لا تخل بهذا التماثل . وإذا كان القلم أو العقل الأول قد اختير من الملائكة المهيمنين الكرويين الغارقين في بحر الجمال الإلهي ، فإن القطب قد اختير من بين العباد المستهلكين أهل الفناء والسطح الذين وصلوا ولم يعودوا حيث استغرقتهم الانهائية . وتصوير ابن عربي لهذا الاصطفاء للقطب من بين « الأفراد » أو « المقربين » أو « الركبان » والمقارنة التي يقيمها بين حال هؤلاء المقربين وحال القطب تستدعي في ذهن ابن عربي حال الملائكة المهيمة واصطفاء العقل الأول منهم ليتولى شؤون الوجود . والمماثلة بين هؤلاء « الأفراد » والرقم ثلاثة والاسم الإلهي الفرد يستدعي في أذهاننا ثلاثية الألوهة وحقيقة الحقائق والعناء التي أنتجت الحقيقة المحمدية ، فترتد إلى رباعية عالم الخيال المطلق . هذه الموازنة بين

(٣٣) الفتوحات ٢ / ٧٣ - ٧٤ .

(٣٤) الفتوحات ٢ / ٦ .

«الأفراد» والملائكة المهيمة ، وبين القطب والقلم تستحق بعض التأمل ، لأننا إزاء وجود معرفي شامل كامل يتوازى بكامله مع مراتب الوجود الأنطولوجية بمستوياتها المختلفة ، ولندعُ ابن عربي يعبر بنفسه عن هذه الموازة . الأفراد من الصوفية « طائفة خارجة عن حكم القطب وحدها ، ليس للقطب فيهم تصرف ، ولهم من الأعداد الثلاثة إلى ما فوقها من الأفراد ، ليس لهم ولا لغيرهم فيما دون الفرد الأول الذي هو الثلاثة قدم ، فإن الأحدية للذات ، وهو الواحد لذات الحق ، والاثنان للمرتبة وهو توحيد الألوهية ، والثلاثة أول وجود الكون عن الله ، فالأفراد في الملائكة المهيمون في جمال الله وجلاله الخارجون عن الأملاك المسخرة والمذبذبة اللذين هما في عالم التدوين والتسطير وهم من القلم والعقل إلى ما دون ذلك . والأفراد من الإنس مثل المهيمة في الأملاك ، فأول الأفراد الثلاثة ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الثلاثة رَكْبُ فأول الركب الثلاثة إلى ما فوق ذلك ، ولهم من الحضرات الإلهية الحضرة الفردانية وفيها يتميزون ، ومن الإسماء الإلهية الفرد . والمواد الواردة على قلوبهم من المقام الذي ترد منه على الأملاك المهيمة ، ولهذا يجهل مقامهم وما يأتون به مثل ما أنكر موسى عليه السلام على خضر مع شهادة الله فيه لموسى وتعريفه بمنزلته وتزكية الله إياه وأخذته العهد عليه إذا أراد صحبته (٣٥) .

وليس هذا المقام إلّا مقام أمثال البسطامي والحلاج ومَنْ سواهم من أهل الفناء الذين حكم عليهم الفقهاء بالكفر دون أن يعوا أنهم مأخوذون عن أنفسهم وعن العالم ، وأنهم غارقون في بحار الجمال الإلهي لا يتميزون عنه في شيء « معتكفون في حضرة الحق سبحانه لا يعرفون سواه ولا يشهدون سوى ما عرفوا منه ، ليس لهم بذواتهم علم عند نفوسهم وهم على الحقيقة ما عرفوا سواهم ولا وقفوا إلّا معهم هم ، وكل ما سوى الله بهذه المثابة ، مقامهم بين الصديقية والنبوة الشرعية ، وهو مقام جليل جهله أكثر الناس من أهل طريقنا كأي حامد وأمثلة لأن ذوقه عزيز ، هو مقام النبوة المطلقة وقد يُنال اختصاصاً وقد يُنال بالعمل المشروع ، وقد يُنال بتوحيد الحق والذلة وما ينبغي من تعظيم جلال النعم بالإيجاد والتوحيد . كل ذلك من جهة العلم وله كشفية محاصنة لا ينال

سواهم كالحضر فإنه كما قلنا من الأفراد ومحمد صلى الله عليه وسلم كان قبل أن يرسل وينبأ من الأفراد الذين نالوا الأمر بتوحيد الحق وتعظيم جلاله والانقطاع إليه» (٣٦) .

وقد اختار الله من هؤلاء المقربين الأفراد محمداً ليكون القطب ، كما اختار حقيقته لتكون القلم أو العقل الأول على مستوى الوجود . واختار معه آدم وعيسى وإبراهيم ليكمل بهم بناء الدين . ويوازي ابن عربي بين حقائق الدين والأركان الأربعة للبيت . اثنان منهم هما الإمامان ، وأربعتهم هم الأوتاد الذين يقوم عليهم البيت ، وعلى قلب هؤلاء الأنبياء يكون الأوتاد الأرضيون في عالم الحس والشهادة « فمنهم مَنْ هو على قلب آدم والآخر على قلب إبراهيم والآخر على قلب عيسى والآخر على قلب محمد عليهم السلام . فمنهم مَنْ تمّده روحانية إسرائيل وآخر روحانية ميكايل ؛ وآخر روحانية جبريل وآخر روحانية عزرائيل ، ولكل وتدٍ ركنٌ من أركان البيت ، فالذي على قلب آدم عليه السلام له الركن الشامي والذي على قلب إبراهيم له الركن العراقي والذي على قلب إسماعيل له ركن اليماني ، والذي على قلب محمد صلى الله عليه وسلم له ركن الحجر الأسود وهو لنا بحمد الله » (٣٧) . وهكذا يضع ابن عربي نفسه في ركن الحجر الأسود على قلب محمد مما يؤكّد أنه قطب الزمان ، وأنه خاتم الولاية الخاصة بالمحمدية .

ويتماثل هذا التصور مع تصور ابن عربي الذي سبق أن حللناه لقيام العرش على التربيع حيث يحمل قوائمه الأربع أربعة من الرسل وأربعة من الملائكة مع فارق بسيط هنا هو استبدال عزرائيل وعيسى برضوان ومالك اللذين يمثلان الوعد والوعد ، وهما من أمور الآخرة ، والحديث هنا عن أركان الدين في الحياة الدنيا (٣٨) . وتصور ابن عربي - من جهة أخرى - للعلاقة بين القطب والإمامين يتماثل مع تصوره للعلاقة بين القلم والنفس الكلية ، فالأقطاب هم « الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة ... لا يكون منهم في الزمان إلا واحد

(٣٦) الفتوحات ٢ / ١٩ ، ٤١ .

(٣٧) الفتوحات ١ / ١٦٠ .

(٣٨) انظر : الفتوحات ٣ / ٣٤١ وعقلة المستوفز / ٥٨ .

وهو الغوث أيضاً» (٣٩) ، وهذه الوحدة تتماثل مع وحدة العقل الأول واحتوائه على الإجمال والتفصيل . أما الأئمة فهما اثنان « وهما اللذان يخلقان القطب إذا مات وهما للقطب بمنزلة الوزيرين الواحد منهم مقصور على مشاهدة عالم الملكوت والآخر مع عالم الملك » (٤٠) ، وهاتان الوظيفتان اللتان يمثلها الإمامان يمكن أن يتوازيا مع جانبي النفس الكلية : جانبها النوراني فيما يقابل العقل ، وجانبها المظلم الذي يمتد عنها مكوّناً الطبيعة التي تقابل عالم الملك .

ولعلّ ذلك كله يسمح لنا بأن نوازي بين محمد وآدم وعيسى وإبراهيم من جانب ، وبين عالم العقول الكلية بمراتبه الأربع أو عالم الأمر من جانب آخر . وما يؤكّد مشروعية هذه الموازنة أن ابن عربي يُصرّ على وجود مقابل لهذه الرباعية المعرفية في العالم الوسيط بين عالم الأمر وعالم الكون والاستحالة ، وهو عالم الخلق . وإذا كان عالم الخلق يتكوّن من مستويات أربعة هي العرش أو الجسم الكل والكرسي والفلك الكلي وملك البروج ، فعالم الدين المقابل لعالم الأمر يتكوّن من أربعة رسل متجسدين هم عيسى وإلياس وإدريس والخضر . ويمكن لنا أن نعتبر عيسى موازياً للعرش لانتمائه إلى العالم السابق ولهذا العالم كما ينتمي العرش إلى العالمين ويتوسّط بينهما . إن وجود هؤلاء الرسل الأحياء ضرورة لحفظ أركان بيت الدين وإن الرسول هو القطب المشار إليه الذي ينظر الحق إليه فيبقى به هذا النوع في هذه الدار ولو كفر الجميع إلا إن الإنسان لا يصحّ عليه هذا الاسم إلّا أن يكون ذا جسم طبيعي وروح ويكون موجوداً في هذه الحياة الدنيا بجسده وحقيقته فلا بدّ أن يكون الرسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الإنساني موجوداً في هذا النوع في هذه الدار بجسده وروحه يتغذّى وهو مجلّي الحق من آدم إلى يوم القيامة . ولما كان الأمر على ما ذكرناه ومات رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدما قرر الدين الذي لا يُنسخ والشرع الذي لا يُبدّل ودخلت الرسل كلهم في هذه الشريعة يقومون بها ، والأرض لا تخلو من رسول حي بجسمه فإنه قطب العالم الإنساني ، ولو كانوا ألف رسول لا بدّ أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود فأبقى الله تعالى بعد رسول الله صلى الله

(٣٩) الفتوحات ٢ / ٦ .

(٤٠) الفتوحات ٢ / ٦ .

عليه وسلم من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدنيا ثلاثة وهم إدريس عليه السلام بقي حياً بجسده وأمكنه الله السقاء الرابعة ، والسموات السبع هي في عالم الدنيا وتبقى ببقائها وتنفى صورتها بفنائها فهي جزء من الدار الدنيا ، فإن الدار الأخرى تبدل فيها السموات والأرض بغيرهما كما تبدل هذه النشأة الترابية منا نشأت أخر غير هذه ... وأبقى في الأرض أيضاً إلياس وعيسى وكلاهما من المرسلين وهما قائمان بالدين الحنيفي الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهؤلاء ثلاثة من الرسل المجمع عليهم أنهم رسل . وأما الخضر وهو الرابع فهو من المختلف فيه عند غيرنا لا عندنا ، فهؤلاء باقون بأجسامهم في الدار الدنيا فكلهم الأوتاد واثنان منهم الإمامان وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم ، فما زال المرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة وإن لم يُعِثوا بشرع ناسخ ولا هم على غير شرع محمد صلى الله عليه وسلم ولكن أكثر الناس لا يعلمون . والواحد من هؤلاء الأربعة الذين هم عيسى وإلياس وإدريس وخضر هو القطب ، وهو أحد أركان بيت الدين وهو ركن الحجر الأسود . واثنان منهم هما الإمامان وأربعتهما هم الأوتاد ، فبالواحد يحفظ الله الإيمان وبالثاني يحفظ الله الولاية ، وبالثالث يحفظ الله النبوة ، وبالرابع يحفظ الله الرسالة ، وبالمجموع يحفظ الله الدين الحنيف «(٤١)» .

إن حرص ابن عربي على وجود هؤلاء الرسل الأربعة أحياء بجسدهم في هذه الحياة الدنيا ليكتمل له تصوره ، جعله يميز بين إدريس وإلياس ويعتبرهما شخصيتين رغم أنه اعتبرهما شخصاً واحداً في مكان آخر «(٤٢)» ، هذا إلى جانب الغموض الذي يرتبط بشخصية الخضر لا عند ابن عربي فحسب ، بل في التراث الديني الإسلامي عامة ، الأمر الذي جعل هنري كوربان - كما أشرنا من قبل - يرى أن ابن عربي لم يكن يعيش عالمنا الأرضي الزماني بقدر ما كان يعيش عالم الخيال والمثل ويتعامل من خلاله «(٤٣)» .

وهناك بعد ذلك الأوتاد الأربعة الزمانيون ، أو نواب هؤلاء الأوتاد الرسل

(٤١) الفتوحات ٥/٢٠ - ٦ .

(٤٢) فصوص الحكم / ١٨١ وتعليقات أبي العلا عفيفي / ٤٤ - ٥٥ ، ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٤٣) الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي / المقدمة ص ٥٣ - ٦٧ .

الأحياء بأجسادهم » ولكل واحد من هؤلاء الأربعة من هذه الأمة كل زمان شخص على قلوبهم مع وجودهم هم نوابهم فأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون القطب والإمامين والوئد إلا النواب لا هؤلاء المرسلون الذين ذكرناهم ، ولهذا يتناول كل واحد من الأمة لنيل هذه المقامات ، فإذا حصلوا أو خُصّوا بها عرفوا عند ذلك أنهم نواب لذلك القطب ، ونائب الإمام يعرف أن الإمام غيره وأنه نائب عنه وكذلك الوئد^(٤٤) . وكما أن الرسل يحفظون أركان البيت ، بيت الدين (الكعبة) فهؤلاء النواب يحفظون أركان العالم الأربعة « الواحد منهم يحفظ الله به المشرق وولايته فيه ، والآخر المغرب والآخر الجنوب والآخر الشمال والتقسيم من الكعبة^(٤٥) . ولا حاجة إلى القول بأن ابن عربي هو قطب الزمان لأنه على ركن الحجر الأسود الذي يحفظه الخضر ، ولأنه على قلب محمد كما سبقت الإشارة .

فإذا انتقلنا من الأوتاد إلى الأبدال وجدناهم سبعة يستمدون علومهم من أرواح الأنبياء المقيمين في الأفلاك السبعة السيّارة ، مما يؤكّد الموازنة بين مراتب الوجود ومراتب العارفين في فكر ابن عربي . ويعرض ابن عربي للخلاف بين المتصوفة في عدد الأبدال هل هم سبعة أم أربعون . ويبدو أن ابن عربي يختار القول بأنهم سبعة « أربعة هم الأوتاد واثنان هم الإمامان وواحد هو القطب ، وهذه الجملة هم الأبدال وقيل سُمّوا أبدالاً لأنهم أعطوا من القوة أن يتركوا بدلهم حيث يريدون لأمر يقوم في نفوسهم على علم منهم^(٤٦) » ، وهؤلاء الأبدال السبعة « يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة لكل بدل إقليم وإليهم تنظر روحانيات السموات السبع ولكل شخص منهم قوة من روحانيات الأنبياء الكائنين في هذه السموات وهم إبراهيم الخليل يليه موسى يليه هارون يتلوه إدريس يتلوه يوسف يتلوه عيسى يتلوه آدم سلام الله عليهم أجمعين . وأمّا يحيى فله تردد بين عيسى وبين هارون فينزل على قلوب هؤلاء الأبدال السبعة من حقائق هؤلاء الأنبياء عليهم السلام وتنتظر إليهم هذه الكواكب السبعة بما أودع الله تعالى في سباحتها

(٤٤) الفتوحات ٢ / ٦ .

(٤٥) الفتوحات ٢ / ٧ .

(٤٦) الفتوحات ١ / ١٦٠ .

في أفلاكها وبما أودع في حركات هذه السموات السبع من الأسرار والعلوم والآثار العلوية والسفلية» (٤٧) .

وإذا كان الأبدال - وهم يتضمنون الأوتاد - يتلقون علومهم من أرواح أنبياء الأفلاك السبعة السيارة ، فإن الأوتاد يتلقون علومهم من أرواح الأنبياء والملائكة الذين يمثلون حملة العرش كما سبقت الإشارة . وهذا ما يميز الأوتاد عن الأبدال وإن كانوا منهم . وثم ميزة أخرى لكل من الإمامين والقطب كل حسب مقامه ورتبته المعرفية . إن هذا التدرج المعرفي الهابط من القطب والإمامين والأوتاد والأبدال يتماثل مع التدرج الوجودي من العقل الأول والنفس الكلية إلى العرش والكرسي والأفلاك الثابتة والأفلاك المتحركة . ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن يتوسط النقاء بين الأوتاد والأبدال وأن يكون عددهم اثني عشر نقياً ، يتماثلون عددياً ووظيفياً مع ملائكة فلك البروج الذين ينقلون العلم إلى النواب في السموات السبع السيارة من الفلك الأطلسي آخر مراتب عالم الخلق ، وهذا ما يؤكد ابن عربي بقوله عن هؤلاء النقاء أنهم « اثنا عشر في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك الاثني عشر بروجاً كل نقيب عالم بخاصية كل برج وبما أودع الله في مقامه من الأسرار والتأثيرات وما يعطي للزلاء فيه من الكواكب السيارة والثواب ... واعلم أن الله قد جعل بأيدي هؤلاء النقاء علوم الشرائع المنزلة ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها ومعرفة مكرها وخداعها » (٤٨) .

وعلاوة على هؤلاء النقاء هناك النجباء الثمانية « وهم ثمانية في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون وهم الذين تبدو منهم وعليهم أعلام القبول من أحوالهم وإن لم يكن لهم في ذلك اختيار ولكن الحال يغلب عليهم ولا يعرف ذلك منهم إلا مَنْ هو فوقهم لا مَنْ هو دونهم وهم أهل علم الصفات الثمانية . السبع المشهورة والإدراك الثامن ومن مقامهم الكرسي لا يتعدوه (كذا) ما داموا نجباء ولهم القدم الراسخة في عالم تسيير الكواكب من جهة الكشف والاطلاع لا من جهة

(٤٧) الفتوحات ١ / ١٥٤ - ١٥٥ وانظر أيضا الفتوحات ٢ / ٧ وكتاب حلية الأبدال /

الطريقة المعلومة عند العلماء بهذا الشأن . والنقباء هم الذين حازوا علم الفلك التاسع والنقباء حازوا علم الثمانية الأفلاك التي دونه وهي كل فلك فيه كوكب» (٤٩) .

ولا يتوقف تقسيم العارفين عند ابن عربي عند هذا الحد ، فعباد الله وخواصه أكثر من أن يحصرهم العد ، كما أن الملائكة المدبرة والمسخرة في الكون أكثر من أن يحصرها الحد . ولا يمكن في الواقع تتبع تقسيم ابن عربي لخواص عباد الله كما لا يمكن تتبع تقسيمه للملائكة المسخرة والمدبرة ، فابن عربي يطلق عليهم اسم « عالم الأنفاس » (٥٠) ، وهو تعبير يشي باستحالة الحصر . ويكفي أن نقف عند هذا التقسيم الكلي كما وقفنا في تقسيمه لمراتب الوجود . ولا شك أن الموازة بين عالم الملائكة المدبرة وعالم العارفين تستهدف إقامة المعرفة على أساس وجودي . هذا إلى جانب الموازة العامة بين حقائق الوجود وحقائق الدين ، وكذلك الموازة في هذه الحقائق بين مراتب مختلفة تتجلى في تدرجات هابطة من عالم القلم (القطب) إلى العرش (الأوتاد الأربعة) إلى الفلك الأطلس (النقباء الاثني عشر) إلى فلك البروج (النجباء الثمانية) إلى الأفلاك المتحركة (الأبدال السبعة) مع التداخل الذي يتوازي مع تداخل مراتب الوجود .

وإذا كان ابن عربي يحتفظ لنفسه دائماً بمنصب القطب وختم الولاية ، فما ذلك إلاً لاستطيع أن يعطي نفسه حق التأويل من جهة ، وتبرير كل درجات المعرفة ، ومن ثم كل مستويات التأويل من جهة أخرى . كما ستعرض له بالتفصيل في القسم الثالث والأخير من هذه الدراسة .

(٤٩) الفتوحات ٢ / ٨ .

(٥٠) الفتوحات ٢ / ٦ - ٣٩ .

الباب الثالث
القرآن والتأويل

من الضروري الإشارة في مفتتح هذا الباب إلى استحالة استيعاب كل جوانب الجهد التأويلي الذي يبذله ابن عربي في مواجهة نصوص القرآن . وإذا كنا في البابين السابقين قد حاولنا اكتشاف الأساسين الوجودي والمعرفي لفلسفة التأويل عند ابن عربي ، فإننا لم نكن بعيدين عن جو تأويل النصوص الدينية ، قرآنية كانت أم نبوية . والحق أنه لا تكاد تخلو صفحة من مؤلفات ابن عربي من التعرّض لآية أو مجموعة من الآيات القرآنية مستشهداً أو مفسراً ومحللاً . وتثير الآية الواحدة في سياق ما - بالتداعي - مجموعة أخرى من الآيات يقف أمامها مستطرداً ومؤولاً . ومن الطبيعي والحالة هذه أن الآية الواحدة يمكن أن تثير في ذهن ابن عربي دلالات عديدة وجودية ومعرفية في سياق محدد ، ويمكن أن تثير نفس الآية دلالات مغايرة في سياق آخر ، الأمر الذي يحيط مؤلفات ابن عربي - خاصة فيما ترتبط بتأويل النص القرآني - بصعوبات جمة تجعل من العسير فهمها إلا بعد كثير من التأمل والربط بين الأفكار المتناثرة ومحاولة جمعها في نسق واحد .

ومن اللافت للانتباه أن ابن عربي نفسه يفعل ذلك عن عمدٍ وقصد مبرراً هذا المسلك بغموض فكره تارة ، وبأنه ليس تحت حكم نفسه فيها يطرح من أفكار تارة أخرى . ولقد سبقت لنا الإشارة إلى معضلة الغموض في مؤلفات ابن عربي في التمهيد . وتكفي الإشارة هنا إلى ما يزعمه ابن عربي من أن مؤلفاته ليست من نمط الكتب العادية التي تخضع للمنطق والنظام والترابط الفكري^(١) .

(١) انظر : الفتوحات / ١ / ٥٩ .

والعلة وراء ذلك - فيما يقول - أن مؤلفاته - خاصة الفتوحات - من غط الإلهام الرباني « فوالله ما كتبت منه حرفاً إلّا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفت روحاني في روح كياني »^(٢) . وهو يزعم لنا أن كتاب « فصوص الحكم » قد ألقي إليه من الرسول « صلعم » في مبشرة رآه فيها وطلب منه أن ينشره للناس^(٣) . وأياً كان الأمر فنحن إزاء معضلة غير يسيرة الحل، ومن الطريف أن ابن عربي يقيم موازنة بين طريقة تأليفه وبين القرآن ، فالآيات القرآنية قد تبدو ظاهرياً غير مترابطة في نسق فكري موحد ، وإن كانت في حقيقتها وباطنها مترابطة ، وكذلك مؤلفات ابن عربي . وحين يتعرّض لتبرير تأخير الفصل الخاص بتأويل أصول الأحكام في كتاب الفتوحات عن الفصل الخاص بالعبادات مع أن الأصول هي الأولى - منهجياً - بالتقديم يقول « بُيِّنَ في هذا الباب ما يتعلّق بأصول الأحكام عند علماء الإسلام كما عملنا في العبادات . وكان الأولى تقديم هذا الباب في أول العبادات قبل الشروع فيها ولكن هكذا وقع ، فإننا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار . ولو كان عن نظر فكري لم يكن هذا موضعه في ترتيب الحكمة فاشبه آية قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى بين آيات طلاق ونكاح وعدة وفاة يتقدمها ويتأخرها . فيعطي الظاهر أن ذلك ليس موضعها وقد جعل الله ذلك موضعها لعلمه بما ينبغي في ذلك ، فالله تعالى رتب على يدنا هذا الترتيب فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا ، فالله يمنُّ على القلوب بالإلهام جميع ما يسطره العالم في الوجود فإن العالم كتاب مسطور إلهي »^(٤) .

إن هذه الموازنة بين طريقة التأليف في كتب ابن عربي وبين ترتيب آيات القرآن تستهدف توحيد المنبع الذي يستقي منه ابن عربي بالوحي الإلهي . ومثل هذا التوحيد من شأنه أن يمنح ابن عربي حرية واسعة في التعامل مع نصوص القرآن بحيث يستوعبها جميعاً استشهداداً وتضميناً وتأويلاً . ويصعب على الباحث في أحيان كثيرة الفصل بين النص القرآني وكلام ابن عربي . فهو حين يتحدث - مثلاً - عن حروف أوائل السور يستطرد إلى الجمع والإفراد على المستوى

(٢) الفتوحات ٣ / ٤٥٦ .

(٣) انظر : فصوص الحكم / ٤٧ .

(٤) الفتوحات ٢ / ١٦٣ وانظر أيضاً : الفتوحات ٣ / ٢٠٠ - ٢٠١ .

الوجودي والمعرفي مضمناً كلامه آيات من سورة الرحمن على النحو التالي : « ثم جعل سبحانه هذه الحروف على مراتب منها موصول ومنها مقطوع ، ومنها مفرد ومثنى ومجموع . ثم نبه أن في كل وصل قطعاً وليس في كل قطع وصل ، فكل وصل يدل على فصل ، وليس كل فصل يدل على وصل . فالوصل والفصل في الجمع وغير الجمع ، والفصل وحده في عين الفرق . فما أفرده من هذه (الحروف) فإشارة إلى فناء رسم العبد أولاً ، وما ثأه فإشارة إلى وجود رسم العبودية حالاً ، وما جمعه فإشارة إلى الأبد بالموارد التي لا تنتهي ، فالأفراد للبحر الأزلي ، والجمع للبحر الأبدى ، والمثنى للبرزخ المحمدي الإنساني مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان هل بالبحر الذي أوصله به فأفناه عن الأعيان ؟ أو بالبحر الذي فصله عنه وسماه بالأكوان ؟ أو بالبرزخ الذي استوى عليه الرحمن ؟ فبأي آلاء ربكما تكذبان يخرج من بحر الأزل للؤلؤ ومن بحر الأبد المرجان فبأي آلاء ربكما تكذبان وله الجواري الروحانية المنشآت من الحقائق الأسماوية في البحر الذاتي الأقدس كالأعلام فبأي آلاء ربكما تكذبان كل مَنْ عليها فان وإن لم تنعدم الأعيان ولكنها رحلة من دنا إلى دان فبأي آلاء ربكما تكذبان سنفرغ منكم إليكم أيها الثقلان فبأي آلاء ربكما تكذبان فهكذا لو اعتبر القرآن ما اختلف اثنان ، ولا ظهر خصمان ولا تناطح عزاز فدبروا آياتكم ولا تخرجوا عن ذاتكم ، فإن كان ولا بد فإلى صفاتكم فإنه إذا سلم العالم من نظركم وتديبركم كان على الحقيقة تحت تسخيركم ولهذا قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه» (٥).

وإذا تجاوزنا أمثال هذه الصعوبات وجدنا قضايا التأويل من الكثرة والتفرغ بحيث يستحيل الإلمام ولو بنموذج واحد من كل قضية من هذه القضايا ، فتأويل ابن عربي للقرآن لا يترك شاردة ولا واردة بدءاً من الحروف المقطعة في أوائل السور وانتهاء إلى قضية المصير الإنساني في الآخرة ثواباً وعقاباً مروراً بقصص الأنبياء ودلالاتها الرمزية؛ وتأويل العبادات وأحكام الشريعة، وقضية الجبر والاختيار والتنزيه والتشبيه والإحكام والتشابه ، إلى جانب القضايا التي ناقشناها كلها في البابين السابقين . ومن الضروري الإشارة إلى أن هذه القضايا التأويلية -

(٥). الفتوحات ١ / ٦٠ - ٦١ وانظر أيضاً في سورة الرحمن ١ / ٤٢٢ ، ٤ / ٣٦٠ .

بدورها - متداخلة ومتشابكة ، ولا نريد الإطالة بإعطاء غاذج لهذا التداخل والتشابك ، فالمحكم والتشابه ، والتنزيه والتشبيه وجهان لقضية واحدة . وقصص الأنبياء - كما طُرِحت في كتاب الفصوص - يمكن أن تُفهم فهماً رمزياً يشير إلى قضايا بعينها ، فالقصص الأدبي مثلاً يشير إلى الإنسان الكامل وكونه على الصورة ، وفص نوح يشير معضلة التنزيه والتشبيه ، وكذلك تشير كافة الفصوص إلى جوانب مختلفة وزوايا متعددة لقضية التأويل على المستويين الوجودي والمعرفي على السواء .

ويتجاوز ابن عربي - في تأويله - القضايا القرآنية العامة المعروفة في الفكر الإسلامي ليجد في القرآن كل شيء ويقرأ فيه الوجود بأسره . وقد سبقت لنا الإشارة إلى موازنة ابن عربي بين الوجود الحسي وحالة النوم وضرورة تأويل هذه المظاهر المدركة وصولاً إلى معناها الباطن كما تؤول الصور التي نراها في الأحلام وصولاً إلى معناها . وانطلاقاً من الموازنة بين القرآن والوجود يصبح القرآن هو الدال اللغوي ، أو التعبير اللفظي والرقمي عن كل مراتب الوجود ومستوياته ، أو لنقل يصبح القرآن هو الرمز الدال والوجود هو المدلول الرموز إليه . والعلاقة بين الرمز والرموز إليه ليست علاقة اعتباطية عرفية إشارية واضحة ، بل الأخرى القول إنها علاقة تتسم بقدر هائل من الغموض والتوتر بين عناصر الرموز داخل النص من جهة ، وبين ما ترمز إليه في الوجود من جهة أخرى .

إن هذا الغموض يتغلب عليه الصوفي برحلته المعراجية التي أسهنا في تحليلها في الباب السابق حيث يسهل عليه اختراق الحجب والوصول إلى عالم الخيال المطلق أو لنقل عالم الرموزات المجردة^(٦) . وحين يعود الصوفي مزوداً بهذه المعرفة يستطيع أن يحل شفرة الرمز على مستوى الوجود ومستوى النص معاً . أما التوتر داخل عناصر الرمز في النص فيمثل ما أشرنا إليه من تفاعل آيات مختلفة داخل سياق ما لتدل على معنى ، ولكن هذه الآيات نفسها يمكن أن تدل على معنى آخر في سياق آخر^(٧) . وليس هذا التوتر داخل الرموز في النص القرآني إلا انعكاساً لتوتر العلاقة بين عناصر الوجود الرموز إليه ، وهذا التوتر هو ما سبق أن أشرنا

(٦) انظر : هنري كوريان : الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي / ١٤ - ١٥ .

(٧) انظر نموذجاً لذلك في تلاوتين لسورة الإسراء هما تلاوة العبد وتلاوة الرب أو التلاوة الإنسانية والتلاوة الإلهية : تنزل الأملاك / ٩٨ - ١٠٠ .

إليه في فكر ابن عربي بعملية الخلق الجديد المستمر الذي نحن -البشر العاديين- في تَبَس منه . أما الصوفي فيدركه في توتره الدائم وحركته المستمرة بين الوجود والعدم .

انطلاقاً من هذا التصور وتغلباً على الصعوبات التي أشرنا إليها يمكن أن نتناول في هذا الباب ثلاث قضايا تمثل كل منها فصلاً مستقلاً . يتعامل الفصل الأول مع القرآن ومرتبته الوجودية في محاولة لاكتشاف العلاقة الرمزية بين القرآن والوجود من جهة ، والقرآن والمعرفة من جهة أخرى . ويهتم الفصل الثاني بالتركيز على مفهوم اللغة ، وهي الشفرة التي يتجلى الوجود (المرموز إليه) من خلالها في النص (الرمز) . ومن خلال مفهوم اللغة نتعرض لجوانب اللغة وأدواتها المختلفة التي يستخدمها ابن عربي لتأويل النص . وسيكون الفصل الثالث والأخير متضمناً بعض القضايا التأويلية . وقد اخترنا من هذه القضايا قضية التنزيه والتشبيه على أساس أنها قضية محورية في الفكر الديني ، هذا إلى جانب أنها يمكن أن تكشف لنا عن بعض القضايا الأخرى مثل الأحكام والتشابه والجبر والاختيار والثواب والعقاب .

الفصل الأول

القرآن والوجود

إن مراتب الوجود التي حللناها في الباب الأول من هذه الدراسة تمثل المراتب البسيطة التي تتوازي مع حروف اللغة . أما الموجودات المركبة فهي الكلمات الإلهية التي تركبت من هذه الحروف أو المراتب البسيطة . وإذا كانت كل مرتبة من مراتب الوجود تساوي حرفاً من حروف اللغة ، فإن الكلمة الإلهية « كُنْ » تمثل الأمر الإلهي الذي عنه صدرت أعيان الممكنات ، أو لنقل بعبارة أخرى إن الموجودات هي كلمات الله التي تُرَد في أصلها للأمر الإلهي « كُنْ » : « اعلَمْ أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفذ وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد ، وهي مركبات لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي بلفظة « كُنْ » فلا يتكون عنها إلا مركب من روح وصورة ، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات . . . والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي نفس الرحمن ، ولهذا عُبِّر عنه بالكلمات »^(١) .

وإذا كان الإنسان الكامل هو الكون الجامع الصغير الذي اجتمعت فيه كل حقائق الوجود ، فمن الطبيعي أن يكون هذا الإنسان هو الكلمة الجامعة . وفي هذا الإطار يفهم قول الرسول « صلعم » « أوتيت جوامع الكلم » فيكون القرآن

(١) الفتوحات ٤ / ٦٥ وانظر أيضاً الفتوحات ١ / ١٦٨ - ١٦٩ ، ٣ / ٢٨٣ ، ٤ / ١٠٤ - ١٠٥ ، ١٦٦ - ١٦٧ .

هو كلمات الله المرقومة التي توازي الوجود وترمز إليه ، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه . وإذا كان الإنسان - كما سبقت الإشارة - هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق ، أو بين ظاهر الوجود وباطنه ، فمن الطبيعي أن يكون القرآن - بالمثل - برزخاً بين الحق والإنسان « فقله الرحمن علّم القرآن نَصَب القرآن ثم قال خلق الإنسان علّمه البيان فينزل عليه القرآن ليترجم منه بما علّمه الحق من البيان الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان فكان للقرآن علم التمييز فعلم أين محله الذي ينزل عليه من العالم ، فنزل على قلب محمد صلى الله عليه وسلم نزل به الروح الأمين . ثم لا يزال ينزل على قلوب أمته إلى يوم القيامة ، فنزوله في القلوب جديد لا يبلى فهو الرحي الدائم . فللرسول صلوات الله وسلامه عليه الأولية في ذلك والتبليغ إلى الأسماع من البشر ، والابتداء من البشر فصار القرآن برزخاً بين الحق والإنسان وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه ، فإن الله جعل لكل موطن حكماً لا يكون لغيره . وظهر في القلب أحدي العين فجمّده الخيال وقسمه ، فأخذ اللسان فصيره ذا حرف وصوت ، وقيد به سمع الأذان وأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة والقهر والسلطان . . . فالكلام لله بلا شك والترجمة للمتكلم به كان مَنْ كان ، فلا يزال كلام الله من حين نزوله يُتلى حروفاً وأصواتاً إلى أن يرفع من الصدور ويُمحى من المصاحف ، فلا يبقى مترجم يقبل نزول القرآن عليه ، فلا يبقى الإنسان المخلوق على الصورة» (٢).

القرآن في مثل هذا التصور موازٍ للوجود وموازٍ للإنسان في نفس الوقت وهو - مثل الوجود والإنسان - له جانبان : جانب باطن كلي هو جمعيته من حيث هو قرآن نزل على قلب النبي وما زال ينزل متجدداً على قلوب العارفين ، وجانب ظاهر من حيث تلاوته باللسان وتحويله إلى أصوات وحروف منطوقة . وهذه التفرقة بين جانبي القرآن الباطن والظاهر تُمكن ابن عربي - بسهولة - من حل معضلة قَدَم القرآن وحدوثه .

إن كلمات الله الوجودية لها - كما أشرنا - وجه إلى القدم ووجه إلى الحدوث . هي قديمة من حيث وجودها في العلم الإلهي ، ومحدثة من حيث ظهورها في أعيان صور العالم . والقرآن بالمثل قديم من حيث إنه العلم الإلهي

القديم ، ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وعلى ألسنتهم ، فكلام الله « له الحدوث والقدم فله عموم الصفة ، فإن له الإحاطة ولنا التقيد »^(٣) فالقرآن كالوجود والإنسان جامع للقدم والحدوث والظاهر والباطن ، ولذلك تجتمع فيه كل الحقائق الإلهية والكونية على السواء . وعلى ذلك فهو في منزل الاعتدال^(٤) بمعنى أنه يمثل همزة الوصل بين الوجود بحقائقه المختلفة وبين الإنسان بجوانبه المختلفة .

وإذا كان الوجود يقوم على التربع ، وكذلك يقوم الوجود الإنساني ، فمن الطبيعي أن يقوم القرآن كذلك على نفس الأساس الرباعي ، فهو يتكوّن من ظاهر وباطن وحدّ ومُطلّع . وهذه المستويات الأربعة تتوازي مع حقائق الوجود كما تتوازي مع حقائق الإنسان ، هذا من الناحية الوجودية . أمّا من الناحية المعرفية فالقرآن يمثل تعبيراً عن المعرفة الصوفية ، أو لنقل تحلّل رموزه وإشاراته بالمعرفة الصوفية . القرآن بالنسبة للرسول « صلعم » ذِكر ، أي تذكير له بما شاهده في معراجه . ومن هذه الزاوية فهو خالٍ من الإجمال والرمز والإلغاز والتورية التي توجد في الشعر « قال تعالى وما علّمناه الشعر وما ينبغي له فإن الشعر محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية ، أي ما رمّزنا له شيئاً ولا لَعُزّناه ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئاً آخر ولا أجلنا له الخطاب إن هو إلّا ذِكر لما شاهده حين جذبناه وغيّبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا ، فكنا سمعنا وبصره ، ثم ردّدناه إليكم لتهدّوا به في ظلمات الجهل والكون ، فكنا لسانه الذي يخاطبكم به ، ثم أنزلنا عليه مذكّراً يذكره بما شاهد فهو ذكر له لذلك وقرآن أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا مبين ظاهر له لعلّهم بأصل ما شاهده وعينه في ذلك التقريب الأنزه الأقدس الذي ناله منه صلى الله عليه وسلم ولنا منه من الحظ على قدر صفاء المحل والتهيؤ والتقوى »^(٥) .

إن القرآن بالنسبة للصوفي والنبّي خالٍ من الإلغاز والرمز ، ولكنه بالنسبة للإنسان العادي مجموعة من الرموز التي قد تفهّم بمستويات عديدة من الفهم .

(٣) الفتوحات ٤ / ٤٠٢ وانظر نفس المصدر / ٤٧٣ .

(٤) انظر : الفتوحات ٣ / ٩٣ .

(٥) الفتوحات ١ / ٥٦ .

النبي وحده وكذلك العارف قادر على إدراك تعدد المستويات وترابطها بحجم تجربته المعرفية التي حلت له شفرة الوجود ومكنته من حل شفرة النص فصار قادراً على فهمه بتعدد مستوياته واختلافها . والصوفي - كما أشرنا من قبل - يبدأ بالنص متحققاً بظاهره فيُكشَف له عن حقيقة الوجود ، فيعود للنص مرة أخرى . وكلما تعمق الصوفي في معراجه تكتشفت له أعماق النص ومستوياته حتى يسمع القرآن من الوجود ويرى الوجود في النص .

.. مفهوم الرمز والإشارة :

يربط ابن عربي بين الإشارة وبين أمرين : البعد المكاني بين المشير والمشار إليه بحيث لا يبلغه الصوت وتبلغه الإشارة ، الأمر الثاني بُعْد العلة بمعنى أن يكون المشار إليه ذا صمم فلا بدّ والحالة هذه من استخدام الإشارة بدلاً من العبارة . ولكن هذين البعدين وهما البُعد والعلّة يمكن أن يُفهما بالمعنى الوجودي والمعرفي ، فالبعد هو المسافة الوجودية بين الرب والعبد ، والعلّة هي النقص الذي لا يُمكن العبد من سماع كلمات الوجود . وبهذا المعنى يكون القرآن إشارة لحقائق الوجود وحقائق الألوهة في حق البعيد والمعلول من البشر . أمّا العارفون فهم ليسوا ببعيدين كما أنهم ليست بهم علّة مانعة تمنعهم عن الاستماع إلى كلام الله في الوجود وفي القرآن معاً ، فالقرآن في حقهم لا يكون إشارة وإنما يكون عبارة يفهمون كل إمكاناتها المعنوية « إن أهل الله قد جعلوا الإشارة نداء على رأس البعد وبوحاً بعين العلة . ولكن في التقسيم في الإشارات يظهر فرقان وذلك أن الإشارة التي هي نداء على رأس البعد فهو حمل ما لا تبلغه العبارة كما أن الإشارة للذي لا يبلغه الصوت لبعد المسافة وهو ذو بصر ، فيشار إليه بما يراد منه فيفهم ، فهذا معنى قولهم نداء على رأس البعد . فكل ما لا تسعه عبارة من العلوم ، فهو بمنزلة مَنْ لم يبلغه الصوت ، فهو بعيد عن المشير وليس ببعيد عما يراد منه ، فإن الإشارة قد أفهمته ما يفهمه الكلام أو يبلغه الصوت وقد علمت قطعاً أن المشير إذا كان الحق فإنه بعيد عن الحد الذي يَتميز به العبد فهذا بعد حقيقي لا بدّ منه . ولا يكون الأمر إلّا هكذا ، فلا بدّ من الإشارة ، وهي اللطيفة ، فإنه معنى لطيف لا يُشعر به . ثم إنه وإن لم يكن بُعْد فهو بوح بعين العلة وذلك أن الأصم يكون قريباً من المتكلم ولكن قربه لا تقع به الفائدة لأنه

لا يصل إليه الصوت لعلّة الصنم فيشير إليه مع القرب كما يقول الحق على لسان عبده سمع الله لمن حمده فهذا غاية القرب مع وجود العلة وظهورها ، وأكثر من هذا القرب ما يكون»^(٦).

الإشارة إذن مجرد إيماء بالمعنى دون تحديد مقصود متعين كما يحدث في العبارة - وليس معنى ذلك أن العبارة الإلهية في النص القرآني تحدد المعنى تحديداً قاطعاً ، فالمقصود بالعبارة الإلهية بدورها إشارات ورموز لأنها نابعة من اللغة الإلهية التي تنظم الوجود والإنسان « إن الرموز ليست مرادة لأنفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها . ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها والتنبيه على ذلك قوله تعالى وتلك الأمثال نضربها للناس فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها ، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له وما نصبت من أجله مثلاً مثل قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رايياً وما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق بالباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاء ، فجعله كالباطل كما قال وزهق الباطل ثم قال وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ضربه مثلاً للحق كذلك يضرب الله الأمثال للناس وقال فاعتبروا يا أولي الأبصار أي تعجبوا وجوزوا واعتبروا إلى ما أردته بهذا التعريف وإن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار من عبرت الوادي إذا جزته . وكذلك الإشارة والایماء قال تعالى لنبيه زكريا أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً أي بالإشارة وكذلك فأشارت إليه في قصة مريم لما نذرت للرحمن أن تمسك عن الكلام . ولهذا العلم رجال كبير قدرهم من أسرارهم سر الأزل والأبد والحال والخيال والرؤيا والبرازخ وأمثال هذه من النسب الإلهية . ومن علومهم خواص العلم بالحروف والأسماء والخواص المركبة والمفردة من كل شيء من العالم الطبيعي وهي الطبيعة المجهولة»^(٧).

فالرمز والإشارة هما أساس الكلام الإلهي للبعد القائم بين الله والإنسان من جهة ويسبب العلة المانعة في الإنسان العادي من فهم الكلام الإلهي وجوداً

(٦) الفتوحات ٢ / ٥٠٤ .

(٧) الفتوحات ١ / ١٨٩ .

ونصاً . والاعتبار هو الجواز من ظاهر ما يعطيه النص إلى باطنه المقصود « إن الله قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوياً بتوجه إلهي عن حكم اسم رباني ، لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن على حكم ما هو في الظاهر قَدْماً يقدم لأن الظاهر منه هو صورته الحسية ، والروح الإلهي المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه الاعتبار في الباطن من عبرت الوادي إذا جزته وهو قوله تعالى إن في ذلك لعلبة لأولي الأبصار وقال فاعتبروا يا أولي الأبصار أي جوزوا عما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم فقدر كونها ببصائرهم . وأمر وحث على الاعتبار ، وهذا باب أغفله العلماء ولا سيما أهل الجمود على الظاهر فليس عندهم من الاعتبار إلا التعجب فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار فهؤلاء ما عبروا قط من تلك الصور الظاهرة كما أمرهم الله»^(٨).

إن العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن ، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة ، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية . وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية ، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معاني وجودية وإلهية ، أي ينفذون إلى باطنها الروحي العميق كما عبروا من ظاهر الصور الوجودية الحسية إلى معانيها الروحية الباطنة .

إن الفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي هو الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية التي تتجلى في القرآن كما تتجلى في الوجود . وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية دلالة عرفية ، فإن دلالة اللغة الإلهية دلالة ذاتية على المستوى الوجودي ، بمعنى أن كلمات الله الوجودية (الموجودات) تستند في دلالتها إلى أعيانها الثابتة في العدم « فتحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي . وما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار ، لأنها بأعيانها أعظمت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدل»^(٩) . وبالمثل فإن دلالة القرآن وإن خضعت في ظاهرها للعرف والتواطؤ

(٨) الفتوحات ١ / ٥٥١ .

(٩) الفتوحات ٤ / ٦٥ .

لأنها نزلت بلسان البشر ، فإنها تدل في باطنها على حقائق وجودية وإلهية كما سنشير إليه فيما يلي .

ولا تقوم العلاقة بين الرمز والمرموز إليه ، أو الإشارة والعبارة ، على الانفصال ، فليست اللغة العادية إلّا صدى للغة الإلهية ، أو مظهرها لها على المستوى الوجودي . وقد كان من الضروري أن ينزل الوحي على اللغة العرفية لأنه نزل لهداية الناس كافة^(١٠)، ولكنه يتضمن الإشارات التي لا يفهمها إلّا أهل الله خاصة . ولذلك يُصرّ ابن عربي على ضرورة الجمع بين الظاهر والباطن في فهم النص ، لأن الظاهر يمثل الرمز الذي لا يمكن النفاذ إلى الرموز إليه الباطن إلّا من خلاله . وعلى ذلك فليس من حق مَنْ لا معرفة له بمآخذ أهل الله أن يتخيل « أنهم يَرْمُون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية ، وحاشاهم من ذلك بل هم القائلون بالطرفين »^(١١) . إن الفارق بين الظاهر والباطن أو العبارة والإشارة فارق كيمي لا كمي « الإشارة أفصح من العبارة ، فلن العبارة تفتقر إلى علم الاصطلاح ، وليست الإشارة كذلك »^(١٢) .

وإذا كانت اللغة الإلهية - وجودية كانت أم نصّية - لغة إشارية رمزية ، فمن الطبيعي أن يعتمد المتصوفة - أيضاً - على منهج الستر والإشارة في تعبيراتهم عن معارفهم وأحوالهم ، فاللغة العادية لا تحتل بدلالاتها الاتفاقية المعاني التي يتوصّلون إليها معرفياً « قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات »^(١٣) . والشكوى على أي حال قديمة من صعوبة التعبير عن أحوال ومواجيد الصوفية باللغة العرفية المتواضعة ، أو كما يقول النفرّي : « كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة »^(١٤) . ولكن لاستخدام الإشارة والرمز في عبارات الصوفية بعداً آخر هو الضنُّ بالعلم الإلهي على غير أهله ، أو الخوف من الفقهاء وهجومهم واتهاماتهم بالكفر والإلحاد والزندقة « ولا أشد من علماء الرسوم على

(١٠) الفتوحات ٢ / ٨٦ ، ٢١٩ - ٢٢٠ ، ٣ / ٥٣٠ .

(١١) الفتوحات ١ / ٦٥٤ .

(١٢) العبادة / ١٨٣ .

(١٣) الحكم الإلهية / ٨ ، وانظر أيضاً تنزل الأملاك / ١١٦ .

(١٤) كتاب المواقف / ٥١ .

أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسرارهم في خلقه وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه ، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام . ولما كان الأمر في الوجود والواقع على ما سبق به العلم القديم كما ذكرنا عدل أصحابنا إلى الإشارات كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفاك والإلحاد إلى الإشارة فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة ، ورد ذلك كله إلى نفوسهم مع تقريرهم إيّاه في العموم وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان الذين نزل الكتاب بلسانهم فعمّ به سبحانه عندهم الوجهين كما قال تعالى سترهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم يعني الآيات المنزلة في الأفاق وفي أنفسهم ، فكل آية لها وجهان وجه يروونه في نفوسهم ، ووجه يروونه فيما خرج عنهم ، فيسمون ما يروونه في أنفسهم إشارة لبأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ، ولا يقولون في ذلك أنه تفسير وقاية لشهرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه ؛ وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق ، واقتدوا في ذلك بسنن الهدى ، فإن الله كان قادراً على تخصيص ما تأوله أهل الله في كتابه ، ومع ذلك فما فعل بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم^(١٥) .

ومعنى ذلك أن استخدام كلمة « الإشارة » في تفسير النص القرآني لا تعني تعارضاً بين التفسير والتأويل ، أو بين الظاهر والباطن ، ولكنها تعني استخدام مصطلح يتوافق مع رمزية النص من جهة ، ويتحاشى هجوم الفقهاء من جهة أخرى على أساس أنهم يقبلون كلمة « الإشارة » دلالة على التفسير الصوفي ويرفضون اعتباره تفسيراً لظاهر النص . وعلى أي حال فإن مثل هذا التبرير لم يكن كافياً واستمر الهجوم على ابن عربي لا من معاصريه فحسب ، بل من بعض العلماء المعاصرين في القرن العشرين^(١٦) . إن المعضلة كما يطرحها ابن عربي في

(١٥) الفتوحات ١ / ٢٧٩ .

(١٦) انظر : محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ٣ / ٤٠ - ٤١ ، ابن عربي وتفسير

القرآن / ٤ ، ٣٨

هذا النص تكمن في الدلالة المزدوجة للنص القرآني : دلالاته على الكون ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق ﴾ ودلالتة على المعرفة الباطنية التي يحصلها الصوفي في معراجة ﴿ وفي أنفسهم ﴾ فالعنى الظاهر الذي يفهمه علماء الرسوم هو دلالة القرآن على الكون الظاهر والإشارة هي المعاني التي يفهمها المتصوفة دلالة على المعرفة الباطنية التي ترى الوجود والنص معاً في ضوء جديد . ومثل هذا التصور لا يتعارض مع الأصول التي ينطلق منها ابن عربي وأهمها الموازنة بين الإنسان والكون ، والموازاة بينهما وبين الله . وعلى ذلك فالقرآن لا بد أن يشير إلى كل هذه الدلالات مجتمعة ، وهي المستويات الأربعة التي سنتناولها في الفقرة التالية .

إن منهج الستر والإشارة - فيما يرى الصوفية - يرتبط باتساع أفق المعرفة التي يصل إليها العارف ولا يجد في اللغة الوضعية العبارات الملائمة للتعبير عن هذه الحقائق ، ومن ثم يضطر إلى الستر رحمة بالعباد العاديين الذين لم يصلوا إلى هذه المعرفة « ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة ، وحجبوا عن ماله عند الله من عظيم النصيب ، أخفيناه عنهم رحمة بهم ، وجربنا على مذهبهم ، فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم خوفاً من نفورهم عنه وذوهم فيقعوا في تكذيب الخبر الصادق فتحل بهم لذلك مثلات العوايق . ثم جرى على هذا المهييع السلف الصالح من الصحابة ونزلوا من مقام الهيبة إلى مقام المزاح والدعابة . . . وتستروا بالمعاملات في الظواهر وتكتموا بما حصل لهم من العلم المصون والسرائر ، وإن كان قد نبهوا رضوان الله عليهم على أمور ليست عند الجمهور ، وخاطبوا بها من وراء الستور . قال أبو هريرة لو بكتُّه لقطع مني هذا البلعوم ، وقال ابن عباس لو فسرتَه لكنت فيكم الكافر المرجوم ، لما رأوا أن حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب فأخذوا الأمر من فوق معرفة مشاهدة وزوق ورثا نبوياً محفوظاً ومقاماً علوياً ملحوظاً » (١٧) .

ومثل هذا الستر يُنسب أيضاً إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه وإلى أحد أحفاده وهو جعفر الصادق أو علي زين العابدين « وكما قال علي رضي الله عنه ، حين علم النقلة : إن هاهنا - وضرب على صدره بيده - لعلوماً جمة ، لو وجدت له حملة . وكما قال ابنه الذكي الحكيم السني :

(١٧) عنقاء مغرب / ٢٠ - ٢١ .

يا رَبُّ جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنتُ مَن يعبد الوثنا
ولاستحلَّ رجالُ مسلمون دمي يَروُن أقبح ما يأتونه حسنا
فهؤلاء السادات في ستري لهذه العلوم تأسيت ، وبهم فيها اهتديت « (١٨) .

منهج السر والإشارة إذن منهج قديم يمتد إلى عهد النبي والصحابة والتابعين ، لأنه لا يعقل - من وجهة نظر ابن عربي - أن يختص هو أو يختص الصوفية المتأخرون بعلم باطن الشريعة وإدراك رموز ودلالات النص القرآني . إن النبوة - كما أشرنا في الباب السابق - جانبين : جانب الولاية الذي يختص بعلم الباطن والحقائق ، وجانب التشريع الذي يختص بعلم الظاهر وإبلاغ الوحي للبشر العاديين . ومعظم الناس يأخذ الوحي من جانبه الظاهر ويعتمد على اللغة العرفية لفهم المراد بكلام الله . أمّا العارفون المحققون الذين لا يخلو الزمان عن واحد منهم فهُم الذين يعلمون باطن النص وحقيقته . وابن عربي لا ينكر ارتباط النص القرآني - من حيث الظاهر - بإطار المنزّل عليهم الوحي لدرجة أنه يلاحظ غَلَبَة اللغة التجارية على كثير من نصوص القرآن « وإنما عدل في هذه الأمور إلى التجارة دون غيرها ، فإن القرآن نزل على قرشي بلغة قرشي بالحجاز ، وكانوا تجاراً دون غيرهم من الأعراب . فلما كان الغالب عليهم التجارة كسى الله ذات الشرع والإيمان لفظ التجارة ليكون أقرب إلى أفهامهم ومناسبة أحوالهم » (١٩) .

وليس معنى ذلك أن النص مرتبط بالظروف الزمانية والبيئية ، فهذه الصور مجرد قشرة خارجية ظاهرة تخفي المعاني العميقة . وكثير من هذه المعاني العميقة لم يدركها عامة المسلمين ، بل إنهم لم يدركوا كثيراً من المعاني الظاهرة واحتاجوا للرسول لكي يشرحها لهم واللغة لغتهم . ويرد ابن عربي مشكلة عدم الفهم في المستوى الظاهر نفسه إلى تعدد الدلالات التي يمكن أن تثيرها العبارة « إن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحداً مثلاً من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام . فإذا فُسّر بغير مقصود التكلم من تلك المعاني فإنما فُسّر المُفسّر بعض ما تعطيه قوة اللفظ ، وإن كان لم يُصب مقصود التكلم ألا ترى الصحابة كيف شق

(١٨) تنزل الأملاك / ٣٦ وانظر الفتوحات ١ / ١٩٩ - ٢٠٠ .

(١٩) الفتوحات ٣ / ٢٥٩ .

عليهم قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم فأق به نكرة فقالوا وأينا لم يلبس إيمانه بظلم فهو لاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية والذي نظروه سائغ في الكلمة غير منكور فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم ليس الأمر كما ظننتم وإنما أراد الله بالظلم هنا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم فقوة الكلمة تعم كل ظلم وقصد المتكلم إنما هو ظلم مخصوص . . . ولذلك تتقوى التفسير في الكلام بقرائن الأحوال ، فإنها الميزة للمعاني المقصودة للمتكلم» (٢٠) .

إن معضلة الفهم إذن لا تقتصر على فهم الإشارات والرموز ، بل تمتد في نظر ابن عربي إلى الفهم اللغوي للعبارة في إطار العرف والتواضع اللغوي ، فالألفاظ لها قوة في أصل وضعها ، أو لنقل في استعمالها تعطي لها مدلولات كثيرة ، ومراد المتكلم - أو قصده - إنما هو مدلول واحد من هذه المعلومات الكثيرة . وقد يفهم المخاطب مدلولاً مغايراً لقصد المتكلم . إن ثلاثية (المرسل الشفرة المستقبل) أو التكلم العبارة المخاطب لا يمكن أن تتطابق عناصرها تطابقاً تاماً ، فالشفرة نفسها تتسم بقدر هائل من تعدد الدلالة ، ولا بد لفهم الدلالة بدقة من مراعاة السياق في العناصر الثلاثة .

وإذا كانت هذه هي المعضلة على مستوى الدلالة الظاهرة ، فالمعضلة على المستوى الباطن الإشاري لا بد أن تكون أكثر تعقيداً ، ومن ثم تحتاج لنظام إشاري متميز للتعبير عنها هو لغة الإشارة والستر عند المتصوفة . ويبقى سؤال لا بد من الإجابة عليه : إذا كان النبي والصحابة والتابعون قد سكتوا عن الإفضاء بهذه العلوم ، فلماذا لم يسكت ابن عربي نفسه ؟ وتعليل ابن عربي في رده على هذا السؤال يردنا إلى تصويره لنفسه بأنه خاتم الولاية المحمدية ، فهو القادر على حل شفرة النص القرآني حلاً كاملاً في دلالاتها المتعددة والمختلفة بحكم مرتبته هذه من جهة ، وبحكم العصر الذي ينتمي إليه من جهة أخرى ، وهو يمثل الثلث الأخير من الليل بالنسبة للبعثة المحمدية « فالعالم اليوم كله نائم من ساعة مات

(٢٠) الفتوحات ١ / ١٣٥ - ١٣٦ وانظر أيضاً : الفتوحات ٢ / ٢٨ حيث يرى ابن عربي أن من حق المرید أن يعيد شرح عبارة عرفانية قالها في زمانٍ تالٍ إذا لاح له من ورائها معانٍ جديدة لم تكن مقصورة له من عبارته في الزمان الأول .

رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى نفسه حيث هي صورة محمد صلى الله عليه وسلم إلى أن يُبعث . ونحن بحمد الله في الثلث الأخير من هذه الليلة التي العالم نائم فيها ، ولما كان تجلي الحق في الثلث الأخير من الليل ، وكان تجليه يعطي الفوائد والعلوم والمعارف التامة على أكمل وجوها لأنها عن تجلي أقرب لأنه تجلي في السماء الدنيا فكان علم آخر هذه الأمة أتم من علم وسطها وأولها بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه الله بعثه والشرك قائم والكفر طاغٍ فلم يدع القرن الأول وهو قرن الصحابة إلا الإيمان خاصة ، ما أظهر لهم بما كان يعلمه من العلم المكنون ، وأنزل عليه القرآن الكريم ، وجعله يترجم عنه بما يبلغه أفهام عموم ذلك القرن فصوّر وشبّه ، ونعت بنموت المحدثات ، وأقام جميع ما قاله من صفة خالقه مقام صورة حسية مُسوَّاة مُعدّلة ، ثم نفخ في هذه الصورة الخطائية روحاً لظهور كمال النشأة فكان الروح ليس كمثله شيء وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وكل آية تسبيح في القرآن فهو روح صورة نشأة الخطاب ، فافهم فإنه سر عجيب فلاح من ذلك لخواص القرن الأول دون عامته ، بل لبعض خواصه من خلف خطاب التنزيه أسرار عظيمة ، ومع هذا لم يتلغوا فيها مبلغ المتأخرين من هذه الأمة لأنهم أدخلوها من مواد حروف القرآن والأخبار النبوية فكانوا في ذلك بمنزلة أهل السمر الذين يتحدثون في أول الليل قبل نومهم . فلما وصل زمان ثلث هذه الليلة وهو زماننا فأعطى من العلوم والأسرار والمعارف في القلوب بتجليه ما لا تعطيه حروف الأخبار فإنه أعطاها في غير مواد بل المعاني مجردة فكانوا أتم في العلم وكان القرن الأول أتم في العمل ، وأما الإيمان فعلى التساوي» (٢١) .

ويمكن القول أخيراً أن الدلالة الإشارية لرموز القرآن تتوقف على حال المستقبل وتتطور مع تطور السياق الزمني الذي يدور فهم هذه الرموز من خلاله . وليس المقصود بالزمن هنا التالي التاريخي ، بل صفاء التجليات الإلهية بحسب

(٢١) الفتوحات ٣ / ١٨٨ وانظر أيضاً الفتوحات ١ / ٢١٦-٢١٧ حيث يرى ابن عربي أن القرآن نزل في الثلث الأخير من الليلة المباركة «ليلة القدر» على غيب محمد صلعم أي قلبه ، وهو نزول الرب إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل ، والرب غيب محمد أي باطنه ، وغيب النشأة الإنسانية ، والقرآن صفة الرب التي بها نزل .

أحوال المُتَجَلَّى لهم وعلى قدر علمهم . صحيح أن ابن عربي في نصوص كثيرة سبقت الإشارة إليها يربط العلم بالعمل والتجليّ بالعلم ، لكنه هنا ينسى فيرى تَفَرُّقَ العصور السابقة في العمل وتفوق عصره في العلم وتساويهما في الإيمان . وعلى كل حال فربط صفاء التجليات بالثلث الأخير من ليل الأمة الإسلامية - عصر ابن عربي - ينفي فكرة التتالي الزمني من جهة ، كما يعطي لهذا التعليل بعداً تأويلياً من جهة أخرى .

القرآن والوجود :

الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين القرآن والوجود ، ليست موازاة معرفية ، بل هي بنفس القدر موازاة أنطولوجية . فالأساس في الوجود والقرآن معاً في النفس الإلهي الذي ظهرت فيه أعيان صور الموجودات ، كما ظهرت فيه حروف اللغة التي تتشكل منها الكلمات الإلهية . من هذا المنطلق لا يصبح القرآن نصاً لغوياً تاريخياً يتحدد معناه طبقاً لمراعاة قواعد وأصول موضوعية قائمة في بنية اللغة العربية ، إذ اللغة العربية نفسها مجرد مظهر للغة الإلهية المقدسة . القرآن كلام الله ، والوجود كذلك كلمات الله ، وليس المهم عند الصوفي فهم الكلام من خلال ظاهر اللغة ، بل الاستماع إلى المتكلم (الله) من خلال مجالي كلامه المختلفة على مستوى الوجود ومستوى النص معاً « اتل القرآن من حيث ما هو كلام الله تعالى ، لا من حيث ما تدلُّ عليه الآيات من الأخبار والأحكام فإنه الران » (٢٢) . ولا يمكن أن تتم هذه التلاوة التي تستهدف الوصول إلى المتكلم إلا من خلال تلاوة القرآن على أساس بُعديه : الوجودي والنصي .

إن استماع الصوفي إلى القرآن ، أو تلاوته له ، ليست إلا استماعاً للكلمات الوجود من خارج واستماعاً للكلمات نفسه من داخل . ولا تعارض بين ظاهر الوجود الخارجي وباطن الإنسان الداخلي فكلاهما جانبان يكشفان عن حقيقة واحدة هي كلام الله ، فالإنسان هو مختصر الوجود والكون الجامع الصغير « ولا تظن يا بني أن تلاوة الحق عليك وعلى أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة . ليس هذا حظ الصوفي ، بل الوجود بأسره » كتاب مسطور في رق

منشور ﴿ تلاه عليك سبحانه وتعالى لتعقل عنه إن كنت عالماً . قال تعالى ﴿ وما يعقلها إلا العالمون ﴾ ولا يُحجب عن ملاحظة المختصر الشريف من هذا المسطور الذي هو عبارة عنك ، فإن الحق تعالى تارة يتلو عليك من الكتاب الكبير الخارج ، وتارة يتلو عليك من نفسك فاستمع وتأهب لخطاب مولاك إليك في أي مقام كنت ، وتحقق من الوقر والصمم ، فالصمم آفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المختصرة ، وهو الكتاب المعبر عنه بالفرقان إذ الإنسان محل الجمع لما تفرق في العالم الكبير ﴾ (٢٣) .

إن هذا التوازي بين الوجود والقرآن من جهة ، وبين الإنسان والقرآن من جهة أخرى يعتمد على التوازي الذي سبقت الإشارة إليه بين الإنسان والوجود . وإذا كان الإنسان كما سبقت الإشارة هو البرزخ الفاصل بين الحق والخلق ، فهو الفرقان . والفرقان هو القرآن بحكم أنه فرق بين الحق والباطل معرفياً ، وبحكم أنه برزخ بين الله والإنسان كما سبقت الإشارة . ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن يتوازي القرآن مع حقائق الوجود ، كما يتوازي مع حقائق الإنسان من حيث رباعية الحقائق التي يعتمدان عليها .

إن كل شيء في الوجود له ظاهر وباطن وحد ومطلع . الوجود له ظاهر هو ما ندركه بالحواس في خبرتنا اليومية ، وله باطن وهي الأرواح التي تمسك هذه الصور الحسية الظاهرة ، وله حد وهو ما يميزه عن غيره من الموجودات ، وله مطلع هو غايته ونهايته . والإنسان كذلك له ظاهر هو صورته المدركة بالحواس ، وله باطن هو روحه المدبرة لهذه الصورة ، وله حد هو ما يميزه عن الحيوان والنبات والجماد ، وله مطلع هو غايته ونهايته . هذه الجوانب الأربعة لكل من العالم والإنسان تنطبق على الله نفسه ، أو على مرتبة الألوهة ، فلها ظاهر وباطن وحد ومطلع يعبر عنها بالأسماء الإلهية الجامعة ، وهي الاسم الظاهر والباطن والأول والآخر . والظاهر والباطن والحد والمطلع هي - أيضاً - مستويات النص القرآني « ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع ، فالظاهر منه ما أعطتك صورته ، والباطن ما أعطاك ما يمسك عليه الصورة ، والحد ما يميزه عن غيره ، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به . وكل ما لا تكشف به

فما وصلت إلى مطالعه . . . لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأربعة الأسماء الإلهية الجامعة الاسم الظاهر وهو ما أعطاه الدليل ، والباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله ، والأول بالوجود والآخر بالعلم» (٢٤) .

هذه المستويات الأربعة تتجاوز الإنسان كمفهوم كلي ، والعالم كمفهوم كلي ، لتنطبق على الإنسان من حيث آحاده وعلى العالم من حيث مراتبه ، أو تفاصيله أو أجزائه . ينقسم العالم - في تصور ابن عربي - إلى عوالم أربعة حللناها بالتفصيل في الباب الأول ، وهي عالم الملك والشهادة وهو عالم الظاهر ، وعالم الغيب والملكوت وهو عالم الباطن ، وعالم البرزخ والجبروت وهو عالم الحد ، وعالم الأسماء الإلهية وهو البرزخ المطلق أو الخيال المطلق وهو عالم المطلق . وهذا التقسيم لمراتب العالم لا يقوم على الانفصال ، فلكل مرتبة من هذه المراتب الأربع على حدة ظاهر وباطن وبرزخ . باطن عالم الشهادة هو ظاهر عالم الملكوت ، وباطن عالم الملكوت هو ظاهر عالم الجبروت وهكذا (٢٥) . وهذا التداخل بين مراتب الوجود يعكس بالضرورة على مستويات النص القرآني ، فليست العلاقة بين مستويات الظاهر والباطن والحد والمطلع قائمة على الانفصال والتمييز كما سنرى .

وينقسم البشر - معرفياً - إلى أنواع أربعة تتوازي مع مراتب الوجود من جهة ومع مستويات النص من جهة أخرى ، فهناك رجال الظاهر ، ورجال الباطن ، ورجال الحد ، ورجال المطلق . ولا تقوم العلاقة بين البشر العارفين بمستوياتهم الأربعة وبين موضوع معرفتهم - في الوجود والقرآن - على الانفصال والتمييز بقدر ما تقوم على التداخل والتأثير المتبادل . يستمد هؤلاء البشر العارفون معرفتهم الوجودية من أرواح هذه العوالم ومن علوم الملائكة والأنبياء الذين يشرفون عليها وذلك عن طريق الاتصال من خلال المعراج الصوفي . ومن خلال هذه المعرفة يستطيعون فهم النص القرآني من جهة ، كما يستطيعون التأثير في هذه العوالم بهمهم من جهة أخرى . ويعتمد ابن عربي على النص القرآني لتأكيد مثل هذا التصور مما يؤكد ما نذهب إليه من جدلية العلاقة بين الفكر والنص عند ابن

(٢٤) الفتوحات ٤ / ٤١١ .

(٢٥) انظر : الفتوحات ١ / ٥٤ .

عربي . يقول : « الرجال أربعة : رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ، وهم رجال الظاهر ، ورجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ، وهم رجال الباطن ، جلساء الحق تعالى ، وهم المشورة ، ورجال الأعراف وهم رجال الحد ، قال تعالى : ﴿ وعلى الأعراف رجال ﴾ وهم أهل الشَّمِّ والتمييز والسراح عن الأوصاف ، فلا صفة لهم ، كان منهم أبو اليزيد البسطامي . ورجال إذا دعاهم الحق يأتونه رجالاً لسرعة الإجابة لا يركبون ، قال تعالى ﴿ وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً ﴾ وهم رجال المطلع . فرجال الظاهر لهم التصرف في عالم الملك والشهادة ، وأما رجال الباطن فهم الذين لهم التصرف في عالم الغيب والمملكوت ، فيستنزلون الأرواح العلوية بهمهم فيما يريدونه ، أعني أرواح الكواكب لا أرواح الملائكة ، فيفتح لهؤلاء الرجال في باطن الكتب المنزلة ، والصحف المطهرة ، وكلام العالم كله ونظم الحروف والأسماء من حيث معانيها ما لا يمكن لغيرهم اختصاصاً إلهياً . وأما رجال الحد ، فهم الذين لهم التصرف في عالم الأرواح النارية ، وهو عالم البرزخ والجبروت ، وهم رجال الأعراف . والأعراف سور حاجز بين الجنة والنار ، برزخ باطنه فيه الرحمة ، وظاهره من قبله العذاب ، فهو حد بين دار السعداء ودار الأشقياء . وهؤلاء الرجال أسعد الناس بمعرفة هذا السور ، وهم في كل حضرة دخول واستشراق . وأما رجال المطلع فهم الذين لهم التصرف في الأسماء الإلهية ، فيستنزلون بها ما شاء الله وهذا ليس لغيرهم . وهم أعظم الرجال وهم الملامتية » (٢٦) .

هذه الموازة بين القرآن والوجود والإنسان تؤدي إلى تحرر العارف في فهمه للنص القرآني من حدود المعطيات اللغوية المباشرة ، حيث يمكن له أن يرى القرآن في ضوء وجودي ونفس أشمل . ولا تصبح العلاقة بين العارف والنص - في ظل هذا الفهم - علاقة انفصال ، بل هي علاقة تَوَحُّد منظور إليها من جانبيين وباعتبارين . إن العارف يقرأ في القرآن الوجود بأسره ، كما يقرأ فيه نفسه ومعارفه ، إذ الوجود كلمات الله ، والعارف - أو الإنسان الكامل - هو كلمة الله الجامعة .

(٢٦) تنزل الاملاك / ١٩ - ٢٠ وانظر أيضاً : الفتوحات / ١ - ١٨٧ - ١٨٨ ، ٤ / ٩ - ١٠ حيث ينسب ابن عربي هذا التقسيم إلى شيخه أبي محمد عبد الله الشكاز ويورد نفس الآيات بتفصيل أكثر .

إن الفارق بين الصوفي وغيره من العلماء يكمن في هذا الاتساع في فهم الصوفي لمعنى الكلام الإلهي ، بينما يُضَيِّقُ الفقهاء - أو علماء الرسوم - مفهوم الكلام الإلهي ، ويقصرونه على النص القرآني . إن الكلام الإلهي يمتد - في نظر الصوفي - ليشمل إلى جانب الوجود كل كلام لفظي أيّاً كان الناطق به ، فالكلام البشري مظهر للكلام الإلهي ، فإنّ فهمه الفاهم طبقاً لمعطيات العرف والاصطلاح فإنه لم يفهم سوى ظاهره ، وإنّ فهمه فهماً إلهياً أدرك حقيقة أن الله هو المتكلم على كل لسان « فكل قائل عندهم فليس إلّا الله ، وكل قول علم إلهي . وما بقيت الصيغة إلّا في صورة السماع من ذلك ، فإنه ثم قول امتثال شرعاً وقول ابتلاء ، فما بقي إلّا الفهم الذي به يقع التفاضل » (٢٧) .

العارف إذن يرى الوجود كله كلمات الله ، ويرى كل كلام في الوجود كلاماً لله . وهذا الكلام الوجودي ينقسم إلى ما يجب امتثاله شرعاً وهو كلام الله المباشر بالأمر أو النهي ، وما يعد ابتلاء وهو كلام كل متكلم في الوجود . هذا الكلام الابتلاء قد يكون خيراً وقد يكون شراً ، والفهم هو الذي يفرّق بين هذين المستويين . إن استماع الصوفي للكلام - أيّاً كان الناطق به - يعتمد على الفهم ، والاستماع والفهم مصطلحان يدلان على معنى واحد ، فيستطيع التفرقة بين الكلام الذي يجب امتثاله ، وهو الكلام المباشر ، وبين الكلام الابتلاء وهو كلام الله من خلال صور المتكلمين . الكلام الذي يجب امتثاله هو كلام الله على لسان المرسل بالوحي المنزل ، أما الكلام الابتلاء فهو كلام الله على ألسنة البشر وغيرهم من الكائنات . والصوفي قادر على سماع هذا الكلام كله ، وقادر في نفس الوقت على أن يميز بين مستويات الكلام ومراتبه .

وتوحيد ابن عربي بين الكلام الإلهي والكلام غير الإلهي يعتمد على تصوّره بأن الأسماء الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة من خلال الصور وأنّ لا شيء يحدث في الكون ضد إرادة الله وإنّ بدا الأمر كذلك في عين أهل الظاهر . إن إبليس يدعو الإنسان إلى المعصية ، ولكنه لا يفعل ذلك إلّا بإرادة الله وإذنه ، والإذن نوع من الكلام . وكل شيء في الكون إنما يقع بإذن الله ، فكلام كل متكلم - أيّاً كان موضوعه - واقع بإذن الله . وهذا الكلام الواقع عن الإذن (الكلام

الابتلاء) يختلف تلقيه في سمع الصوفي- ويختلف فهمه- عن الكلام الإلهي المباشر الذي يجب أمثاله . في مقابلة هذا الفهم الواسع للكلام الإلهي عند المتصوفة ، اقتصر أهل الظاهر « على كلام الله المعين المسمى فرقاناً وقرآناً وعلى الرسول المعين المسمى محمداً صلى الله عليه وسلم . والعارفون عمموا السمع في كل كلام ، فسمعوا القرآن قرآناً لا فرقاناً ، وعمموا الرسالة فالألف واللام التي في قوله وللرسول إشارة إلى قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يهديكم ﴾ عندهم للجنس والشمول لا للعهد . فكل داعٍ في العالم فهو رسول من الله باطنياً ، ويفترقون في الظاهر ، ألا ترى إبليس- وهو أبعد البعداء عن نسبة التقريب- وكذلك الساحر بعده ، كيف شهد لهم بالرسالة وإن لم يقع التصريح ، فقال في السُّحرة وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ، ولا معنى للرسالة إلا أن يكون حكمها هذا وهو إذن الله . وقال في إبليس في إثبات رسالته إذ هبَّ فَمَنْ تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفوراً . ثم عرفنا الله سبحانه ما أرسله به فقال واستفز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك ، وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم . وهذه الأحوال كلها عين ما جاءت به الكُمل من الرسل عليهم السلام الذين أعطوا السيف . فسعد العارف بتلقي رسالة الشيطان ويعرف كيف يتلقاها ، ويشقى بها آخرون وهم القوم الذين ما لهم هذه المعرفة . . . فالعالم كله عند العارف رسول من الله إليه ، وهو رسالته- أعني العالم- في حق هذا العارف رحمة ؛ لأن الرسل ما بعثوا إلا رحمة ، ولو بعثوا بالبلاء لكان في طيه الرحمة الإلهية ، لأن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء ، فما ثم شيء لا يكون في هذه الرحمة (٢٨) .

وإذا كان السماع من جانب الصوفي يرى كل كلام كلاماً لله ، فإن الفهم- وهو الوجه الآخر للسمع- يميز بين هذين المستويين : مستوى الكلام المباشر ، ومستوى الكلام غير المباشر . يميز الصوفي في فهمه وسماعه بين الأمر الوارد على لسان النبي والأمر الوارد على لسان إبليس ، كما يميز بين النبي المباشر والنبي غير المباشر ، وبذلك « يختلف الأخذ من العارفين عن هؤلاء الرسل لاختلاف

(٢٨) الفتوحات ٤ / ١٦١ ومن المهم أن نلاحظ أن توجيه الآيات يستهدف - إلى جانب السياق الذي نحن فيه - حل معضلة الخير والشر في العالم وعموم الرحمة الإلهية والخير الإلهي .

الرسول ، فليس أخذهم من الرسل أصحاب الدلالات سلام الله عليهم كأخذهم من الرسل الذين هم عن الإذن من حيث لا يشعرون . وَمَنْ شَعَرَ مِنْهُمْ وَعِلْمَ مَا يَدْعُو إِلَيْهِ كَلْبِلِيسَ إِذْ قَالَ لَصَاحِبِهِ أَكْفَرُ ، فَيَتْلَقَاهُ مِنْهُ الْعَارِفُ تَلْقَاءَ إِلَهِيًّا ، فَيَنْظُرُ إِلَى مَا أَمَرَهُ الْحَقُّ بِهِ مِنَ السِّتْرِ فَيَسْتَرِهِ ، وَيَكُونُ هَذَا الرَّسُولُ الشَّيْطَانُ الْمَطْرُودُ عَنْ اللَّهِ مُنْبَهًا عَنِ اللَّهِ ، فَيَسْعُدُ هَذَا الْعَارِفُ بِمَا يَسْتَرُهُ ، وَهُوَ غَيْرُ مَقْصُودِ الشَّيْطَانِ الَّذِي أَوْحَى إِلَيْهِ . وَالَّذِي هُوَ غَيْرُ الْعَارِفِ يَكْفُرُ بِالَّذِي يَقُولُ لَهُ أَكْفَرُ [به] ، فَإِذَا كَفَرَ يَقُولُ لَهُ الشَّيْطَانُ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ، فَشَهِدَ اللَّهُ لِلشَّيْطَانِ بِالْخَوْفِ مِنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فِي دَارِ التَّكْلِيفِ وَالْإِيمَانِ بِهِ ﴿٢٩﴾ .

إن السماع والفهم من جانب الصوفي لكلام البشر والشيطان يعتمد على سياق مختلف فحواه أن كل كلام هو في حقيقته كلام إلهي ، وكل دافع في العالم إنما هو رسول إلهي . ومن طبيعة هذا السياق أن يعطي للشفرة اللغوية - أو الرسالة - معنى جديداً يعتمد على هذا السياق . وهذا ما يشير إليه ابن عربي من أن أمر الشيطان للإنسان بالكفر يجب أن يؤخذ - من سياق الكلام الإلهي - على أنه أمر بالستر . وإذا كان مقصود الشيطان هو الكفر بالله ، فإن سياق الكلام الإلهي هو ستر المعرفة ، أو الكفر بغير الله الذي يؤدي إلى سعادة العارف .

ومن الضروري الإشارة إلى أن توحيد ابن عربي بين الكلام الإلهي وغيره من الكلام في الوجود ، أو كلام أي متكلم كان ، يستند كما سبقت الإشارة إلى فعالية الأسماء الإلهية في العالم من جهة ، كما يستند إلى الموازنة بين القرآن والوجود والإنسان من جهة أخرى « إن كلام العالم ليس إلا كلامه ، فإن العالم كله إنسان كبير كامل ، فحكمه حكم الإنسان ، وهوية الحق باطن الإنسان وقواه التي كان بها عبداً ، فهذه الحق قوى العالم التي كان بها إنساناً مُسْبَحاً رَبَّهُ تَعَالَى » ﴿٣٠﴾ .

وإذا كان العالم والإنسان يستندان في صدورهما إلى الحقيقة المحمدية السارية في الكون بأسره ، فمن الضروري أن يصبح القرآن هو حقيقة محمد ومعرفته التي نالها « فمن أراد أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم يُبَيِّنُ لِمَ يَدْرِكُهُ مِنْ أُمِّهِ

﴿٢٩﴾ الفتوحات ٤ / ١٦١ .

﴿٣٠﴾ الفتوحات ٤ / ١٤١ .

فليُنظر إلى القرآن . فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان القرآن انتشاً صورة جسدية يقال لها محمد بن عبد الله بن عبد المطلب . والقرآن كلام الله ، وهو صفته ، فكان محمد صفة الحق تعالى بجملته ﴿٣١﴾ .

وكما أن الحقيقة المحمدية واحدة في العين كثيرة في الكون ، أو هي حقيقة واحدة تجلت في صور مختلفة ابتداء من آدم إلى صور الأنبياء جميعاً حتى وجدت مجلاها الأكمل في الصورة الجسدية المحمدية ، فكذلك كلام الله واجد بالعين كثير في الكون ، وكذلك يكون القرآن مهيمناً على غيره من الكتب والصحف « وإنما صحت الغيرية في الكتب المنزلة من حيث المحل . فهي واحدة العين ، كثيرة في الكون » ﴿٣٢﴾ .

إن الحقيقة المحمدية كما سبقت الإشارة هي الحقيقة السارية في الكون باعتبارها المجلى الأول لتوجه الألوهة لحقيقة الحقائق في العماء في عالم البرزخ المطلق ، وهذا هو بعدها الوجودي . أما بعدها المعرفي فهو كونها الحجاب المعرفي بين الذات الإلهية والعالم والإنسان . وإذا كان القرآن يتوازي مع محمد النبي المكي ، فإن كلام الله - أو صفة العلم - بمعناه الكوني الوجودي يمكن أن يتوازي مع الحقيقة المحمدية ، فالقرآن - بذلك - يمثل التجلي الأكمل والأشمل لحقيقة العلم الإلهي . وهكذا يمكن القول أن هناك حقيقة قرآنية (= الحقيقة المحمدية) سارية في الكتب السماوية المنزلة على الأنبياء جميعاً ، حتى وجدت مجلاها الأكمل في الكتاب الذي نزل على محمد وهو القرآن . إن هذه الحقيقة القرآنية هي كلام الله وهي العلم الإلهي ، وهي الحقيقة المحمدية ، طبقاً لتوحيد ابن عربي بين هذه الحقائق وجودياً وإن كان يفرق بينها معرفياً.

نحن إذن إزاء حقيقة وجودية - هي الكلام الإلهي - تتجلى في صور مختلفة هي التي تؤدي إلى الكثرة الوجودية المدركة في الكلام . وإذا كان القرآن المنزل على محمد يعد أكمل مجالي حقيقة الكلام الإلهي ، فهو - في النهاية - مجرد مجلى لأنه

(٣١) الفتوحات ٤ / ٦١ .

(٣٢) العبادلة / ٦٠ وانظر : العطار : الفتح المين / ٥٥ .

متلبس بالصورة التي هي الألفاظ والحروف والكلمات ، بمعنى أنه مرتبط بالدلالة العرفية الوضعية للغة العربية . ومن خلال هذه الثنائية ، ثنائية الكلام القرآن يثير ابن عربي معضلة فهم هذا النص المحدد في إطار الكلام الإلهي الوجودي .

القرآن ومعضلة الفهم :

يفرق ابن عربي بين مستويين من الكلام : المستوى الأول هو الكلام مجرداً عن المادة، لفظية كانت أم رقمية. والمستوى الثاني هو الكلام مُتَلَبَّساً بالمادة لفظية كانت أم رقمية. هذه التفرقة كما أشرنا تفرقة بين مستويين - لا نوعين - من الكلام. إنها تفرقة بين ماهية الكلام وصورته، أو بين جوهره الواحد وأعراضه المتعددة. الكلام في المستوى الأول هو الكلام الإلهي في الوجود والكون وهو واحد العين، وفي ' ' الثاني هو كلام كل متكلم بالوحي أو بدونه ، وهو متكرر متعدد . هذا على المستوى الوجودي الخالص . وعلى المستوى المعرفي هناك تناسب بين عملية الإدراك والفهم وبين مستوى الكلام ، فالعلم يتعلق بمستوى الكلام الماهية ، أي الكلام غير المتلبس بالمادة . أما الكلام الصورة ، أو الكلام المتلبس بالمادة فلا يتعلق به سوى الفهم . والفهم ليس إلّا صورة من صور العلم ، أو هو - فيما يقول ابن عربي - « تعلق خاص في العلم » (٣٣) .

ولما كان ابن عربي يوحد بين الكلام الماهية والألوهة ، فمن الطبيعي أن يتعلق العلم بالكلام الإلهي كما يتعلق بالألوهة التي تُعَلَّم ولا تُدْرَك كما يقول ابن عربي . أما الكلام الصورة أو الكلام متلبساً بالمادة فيتعلق بإدراكنا المحدود بالحواس . ولا يمكن لهذا الإدراك أن يصل إلى العلم . إن الكلام الماهية يُعَلَّم عن طريق الاتصال بمصدره الأصلي فيدرك العارف كل المعاني التي يقصدها المتكلم من كلامه ، سواء تجلّى هذا الكلام في الوجود أو النص . أما الكلام الصورة فهو يرتبط باللغة في مستواها الدلالي العرفي . وهذا المستوى بطبيعته متعدد ومتغير فلا يتعلق الفهم إلّا بأحد جوانبه الدلالية . ويستطيع الصوفي أن

يربط بين جانبي الكلام أو مستوييه فيفهم القرآن - وهو متلبس بالألفاظ - في ضوء فهمه للكلام الماهية .

ولكن لماذا يتعلّق العلم بالكلام الماهية ، بينما لا يتعلق بالكلام الصورة سوى الفهم ؟ وكيف يستطيع العارف أن يتجاوز إطار الفهم إلى العلم ؟ على المستوى الوجودي الخالص تمثل الصورة أو المادة في الكلام - لفظاً كانت أم كتابة - عائقاً بين الكلام وبين المدرك . إن عملية الفهم لا تتم إلا من خلال هذه الصورة التي تُشوّش على المدرك الوصول إلى باطنها . أو بعبارة أخرى إذا شئنا استخدام مصطلحات لغوية يمثل اللفظ في الصوت أو الخط في الكتابة وسيطاً بين المتلقي وبين المعنى الكامن وراء هذا اللفظ . وعلى المستوى الإدراكي تمثل الحواس عائقاً آخر بين المتلقي والكلام ، حيث نتلقى الكلام بالأذن في حالة اللفظ أو بالعين في حالة الكتابة . وإلى جانب ذلك فإن عملية التلقي - هنا - تتم في إطار اللغة بكل ما تحتمله اللغة من الاشتراك والمجاز وتعدد الدلالة « فإذا علم السامع اللفظة من الالفاظ بها ، أو يرى الكتابة ، فإن عِلِمَ مراد المتكلم في تلك الكلمة مع تضمّنها في الاصطلاح معاني كثيرة خلاف مراد المتكلم بها فذلك الفهم ، وإن لم يعلم مراد المتكلم من تلك الكلمة على التفصيل ، واحتمل عنده فيها وجوه (كذا) كثيرة مما تدل عليه تلك الكلمة ، ولا يعلم على التعيين مراد المتكلم من تلك الوجوه ، وهل أرادها كلها أو أراد وجهاً واحداً أو ما كان ، فمع العلم بمدلول تلك الكلمة لا يُقال فيه إنه أعطى الفهم فيها ، وإنما أعطى العلم بمدلولاتها كلها لعلمه بالاصطلاح» (٣٤).

الفهم إذن تحديد دقيق لمراد المتكلم ، وتعيين للمعنى المقصود من اللفظ ضمن احتمالاته العديدة في اللغة ، بينما يظل العلم في إطار التعميم وعدم التحديد . وقد تبدو مثل هذه النظرة - من زاوية عصرنا - نظرة معكوسة تُفضّل التعميم على التخصيص والغموض على الوضوح . أو قد يبدو لنا - من زاوية أخرى - أن هذه النظرة تعلي من شأن الفهم على حساب العلم مما يوهم بتناقض ابن عربي الذي يعتبر الفهم مرحلة أدنى من العلم أو صورة مخصوصة من صور العلم كما سبقت الإشارة . لكن هذا التناقض يزول إذا أدركنا أن المقارنة بين

الفهم والعلم هنا مقارنة في إطار الكلام المتلبس بالصورة ، وبالتالي فعلية الإدراك والفهم لا بدّ أن تنفذ إلى الباطن (المعنى) عن طريق الصورة (اللفظ) .

إن الفهم في إطار اللغة الوضعية هو إدراك معنى شفرة المتكلم في سياقها الذاتي ، أمّا العلم في إطار هذه اللغة فهو إدراك المعاني والدلالات المتعددة التي يمكن أن تحتملها الشفرة . والأمر يختلف تماماً في إدراك الكلام الماهية ، أو الكلام في مستواه الوجودي ، وهو الكلام غير المتلبس بالمادة . في هذه الحالة الأخيرة لا يمثل اللفظ - صوتاً أو كتابة - عائقاً بين الكلام والسماع ، كما لا تمثل الأذن أو العين عائقاً بين المتلقي والكلام . إن إدراك الكلام في هذه الحالة الأخيرة يتم عن طريق توحد السامع بالكلام ، فإذا كان الكلام في غير مادة فالسامع يسمع بغير آلة . إن هناك تناسباً بين الكلام والسماع ترتفع فيه الوسائط وتنتفي الاثنينية ويتم العلم المباشر . إننا هنا لسنا في مجال اللغة الإصطلاحية التي تحتاج من السامع جهداً للتحديد والتعيين والتفصيل ، بل نحن في مجال إدراك مباشر وعلم مجمل « فذاك الكلام الذي لا يكون في مواد يعلم ولا يقال فيه يفهم ، فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة ، بل يسمع بحق مجرد عن الآلة ، كما إذا كان الكلام في غير مادة فلا يسمع إلّا بما يناسبه » (٣٥) .

إن السماع عن الوجود والذي يكون بغير آلة هو السماع الذي يسمعه العارف الذي يصير الحق سمعه وأذنه وعينه كما جاء في الحديث القدسي : « ما زال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت عينه التي بها يبصر ، وأذنه التي بها يسمع ، ورجله التي بها يمشي ، ويده التي بها يبطش » وهي حالة المعرفة الكاملة التي تسقط فيها العوائق وتتجلى الحقيقة لقلب العارف .

إن الفارق بين العلم والفهم يتوازى مع تفرقة ابن عربي بين الكشف والدوق والشهود من جهة وبين المعرفة الاستدلالية العقلية من جهة أخرى . الأولى يقينية تتوحد فيها الذات مع موضوعها ، والثانية تتم عن طريق وسائط وتقوم على الثنائية بين الذات والموضوع . إننا في المعرفة الأولى نعلم وفي الثانية نفهم . إن

الحقيقة التي نعلمها في الحالة الأولى ليست لها صفة التحديد والتفصيل إذ هي الحقيقة الكلية في شمولها ولا تحددها . أمّا الحقيقة التي نفهمها في الحالة الثانية فهي حقيقة جزئية تعكس جانباً واحداً ، أو بعداً متميزاً من أبعاد الحقيقة الكلية التي نعلمها علمياً مباشراً في الحالة الأولى^(٣٦) .

إن هذه التفرقة بين مستويين في الكلام تمثل تقسيماً معرفياً لوحدة الكلام الإلهي ، أو الكلام الماهية والوجود . هذا الكلام قد يكون في غير مادة فيحتاج للتجرد عن علائق المادة وشواغلها حتى يصل العارف إلى سماع هذا الكلام وفهمه . أمّا الكلام المادي فهو الكلام الإلهي الذي يمثله الوحي في شكل الكتب المقدسة ، ويستطيع الصوفي أن يفهم هذا الكلام في باطنه وعمقه بعد أن يصل إلى حالة السماع والعلم بالكلام الوجودي . إن التأويل - في ظل هذا الفهم - هو اكتشاف الشفرة الإلهية ، وفهم القرآن في ضوء هذه الشفرة ، أي فهمه باعتباره مجموعة من الرموز الدالة على حقائق الوجود والإنسان .

إن القرآن الذي نقرؤه كل يوم بالستنا ونسمعه بآذاننا ونراه بأعيننا ليس إلّا محاكاة للكلام الإلهي الوجودي . وقد مرّ هذا الكلام الإلهي بمراحل ثلاث أولاً: لغة الملك جبريل ، وثانيها لغة الرسول الخاصة ، وثالثها وآخرها اللغة العربية الاصطلاحية . أو لنقل بكلمات أخرى إن الكلام الإلهي قد نزل من إطلاقه وتحدد في ثلاث مراحل مختلفة وصولاً إلى الإنسان الذي يستهدفه الوحي . إن الكلام الإلهي في إطلاقه الوجودي يتحدد - في الوحي - على مستويات ثلاثة تمثل كل منها شفرة مستقلة ، أو صورة خاصة من صور الكلام . ومعنى ذلك أن هناك أربعة مستويات للكلام الإلهي تتوازى مع رباعيات الوجود والإنسان^(٣٧) .

(٣٦) انظر : أبو العلا عفيفي : الفلسفة الصوفية لابن عربي / ١٠٦ - ١٠٩ .

(٣٧) يختلف هذا التصور تماماً عن تصور مدرسة الاسكندرية - التي يُظن أن ابن عربي تأثر بها - من حيث عدد المستويات وعلاقتها بعضها ببعض ، فأوريجين مثلاً يقسم النص إلى ثلاثة مستويات : المعنى الحرفي ، والمعنى الأخلاقي والمعنى الروحي . وكل مستوى من هذه المستويات لا ينطبق على النص ككل ، بل ينطبق على أجزاء بعضها ، انظر :

Erik Routly; The Wisdom of The Fathers, pp. 17 - 23.

Robert. M. Grant, The Interpretation of The Bible, pp. 75 - 88.

وتنعكس هذه المعضلة - معضلة التنزل - في فهم النص ، فالوقوف عند معطيات اللغة العربية وفهم النص من خلالها يمثل وقوفاً عند المستوى الظاهر . والنفاذ إلى ما وراء هذا المستوى لفهم القرآن كما نزل على الرسول يمثل مستوى الباطن ، وهذا المستوى هو الذي يشير إليه ابن عربي بتنزل القرآن على قلب الصوفي . في هذا المستوى يتجاوز العارف معطيات اللغة العامة ، ويصل إلى الشفرة الخاصة بالرسول في إطار اللغة العامة . أما المستوى الثالث فهو فهم القرآن من خلال الشفرة الجبريلية ، وهذا المستوى يمثل مستوى الحد ، فجبريل نفسه ينتمي إلى عالم الجبروت . ويبقى المستوى الرابع والأخير وهو مستوى المطلع حيث يصل الصوفي إلى مرتبة العلم بالكلام الإلهي المطلق ، ويفهم القرآن في ضوء هذه الشفرة .

إن معضلة فهم النص القرآني ، والكتب المنزلة عامة ، تمثل - في نظر ابن عربي - إشكالية حقيقية يطرحها كما يلي : « أصدق القول ما جاء في الكتب المنزلة والصحف المطهرة المرسلة . ومع تنزيها الذي لا يبلغه تنزيه نزلت إلى التشبيه الذي لا يماثله تشبيه ، فنزلت آياته بلسان رسوله ، وبُليغ رسوله بلسان قومه ، وما ذكر صورة ما جاء به الملك ، وهـل هو أمر ثالث ليس مثلهما ؟ أو هو مشترك ؟ وعلى كل حال فالمسئلة فيها إشكال ، لأن العبارات لحننا ، والكلام لله ليس لنا ، فما هو المنزل والمعاني لا تنزل ؟ إن كانت العبارات ، فما هو القول الإلهي ؟ وإن كان القول فما هو اللفظ الكياني ، وهو اللفظ بلا ريب ، فأين الشهادة والغيب » (٣٨) .

هذا الإشكال الذي يطرحه ابن عربي يمثل عائفاً حقيقياً في فهم القرآني ، لكن هذا العائق يزول تدريجياً إذا فهمنا أن العلاقة بين هذه المستويات علاقة تداخل كمثليتها الوجودية قدماً بقدم ، فالظاهر هو وسيلتنا إلى الباطن ، كما أن معرفتنا باللغة العربية وسيلة أساسية لفهم الشفرة النبوية ، أو فهم القرآن كما نزل بلسان الرسول . والباطن - بدوره - يقودنا إلى حد الشيء وحقيقته التي تميزه عن

(٣٨) الفترحات ٤ / ٣٩٢ وانظر أيضاً : الفترحات ١ / ٨٣ حيث يرى ابن عربي أن القرآن نزل على قلب الرسول جملة واحدة (قرآناً) ثم فصله له الوحي بعد ذلك (فرقاناً) ولذلك كان يعجل به مع الوحي ، بمعنى أنه كان يسابق الوحي في تلاوته .

غيره ، فنفهم - كما فهم ابن عربي - ما يتميز به القرآن عن غيره من الكتب السماوية ، وما يميز الآية فيه والسورة عن غيرها من الآيات والصور . وهذا الحد يقودنا إلى المطلع وهو دلالة القرآن على حقائق الألوهة . إننا في رحلة صاعدة تجاه الحقيقة المطلقة أو العلم بالكلام الإلهي نجتاز مراحل من الفهم ضرورية للوصول إلى العلم . هذه المراحل ليست في علاقة تضاد ، بمعنى أن الوصول إلى مرحلة أعلى لا يعني إنكار الفهم المتضمن في المرحلة الأدنى أو رفضه ، بل الأحرى القول إن العلاقة بين هذه المراحل علاقة نمو وتزايد . إن كل مرحلة تمثل جانباً من الحقيقة ضرورياً للفهم ولا غناء عنه لفهم الجوانب الأخرى . وبإكمال هذه الجوانب ، أو باجتياز هذه المراحل تنكشف الحقيقة - حقيقة الكلام - في إطلاقها ووحدها .

إن الفارق بين ابن عربي والمتكلمين فيما يرتبط بعلاقة الظاهر بالباطن يكمن في أن المتكلمين ينظرون إلى علاقة الباطن بالظاهر من خلال منظور التضاد ، وهي علاقة عُبر عنها من خلال التقابل بين الحقيقة (الباطن) والمجاز (الظاهر) . المجاز هو ظاهر العبارة الذي يجب أن نتجاوزه وصولاً إلى فهم حقيقة المراد منها أو باطنها . ويعد الوقوف عند المستوى الظاهر في الفهم خطأ واعتقاده كفراً^(٣٩) . ولذلك يرفض ابن عربي وقوع المجاز في القرآن « فما وقع الإعجاز إلّا بتقديسه عن المجاز ، فكله صدق ، ومدلول كليمه حق ، والأمر ما به خفاء »^(٤٠) .

إن الإيمان بوجود المجاز .. بالمفهوم البلاغي القديم الذي يقيم العلاقة بين الحقيقة والمجاز على الانفصال - يعني التسليم بشئانية العلاقة بين الظاهر والباطن وقيامها على التضاد والتناقض في نفس الوقت . والموقف مع ابن عربي مختلف ؛ فهو يسلم بصحة كل مستويات المعنى في النص القرآني على أساس أنها تنزلات مختلفة ، أو مجال متعددة لحقيقة واحدة هي الكلام الإلهي . في ظل هذه النظرة لا بد أن تتعدد أبعاد المعنى في النص طبقاً لتعدد القراء ومستوياتهم في الفهم داخل إطار اللغة الواحدة . وهذا التعدد في معنى النص وتأويله أمر مشروع طالما أن

(٣٩) انظر على سبيل المثال : عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة / ٣١٢ ، ٣٤ - ٣٥ .

(٤٠) الفتوحات ٤ / ٣٣٢ .

فهم السامع لا يتجاوز إطار اللغة التي نزل بها النص في مرتبة الظاهر «وأما كلام الله إذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وإن اختلفوا فقد فهم عن الله ما أراده فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى . وما من وجه إلا وهو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين ما لم يخرج عن اللسان ، فإن خرج عن اللسان فلا فهم ولا علم» (٤١) .

ولعلّ فيما سبق ما يفسّر لنا إصرار ابن عربي في مواطن كثيرة من كتاباته على ضرورة الإيمان بظاهر ما جاء في القرآن ، كما يفسّر لنا وقوفه ضد التأويل والمؤولة (٤٢) . ولكن علينا أن نفهم أنه يقف ضد التأويل الذي ينكر الظاهر ويرفضه ، لا التأويل الذي يسلم بتعدد مستويات المعنى وصحة كل منها باعتبارها وجوهاً متعددة لحقيقة الكلام الإلهي « وكل من أظهر اعتقاد النبوة ، وصرف ما جاءت به من الأحكام الظاهرة إلى معان نفسية لم تكن من قصد النبي بما ظهر عنه ما اعتقدته العامة من ذلك ، فإنه لا يحصل على طائل من العلم . ومن اعتقد فيما جاء به هذا النبي أنه من الظاهر والعموم على ما هو عليه حق كله ، وله زيادة مصرف آخر مع ثبوت هذه المعاني ، فجمع بين الحس والمعنى في نظره ، فذلك الوارث العالم الذي شاهد الحق على ما هو عليه . وهذا لا يحصل إلا بالتعمل» (٤٣) .

وإذا كانت العلاقة بين مستويات النص تقوم على التداخل ، فلا بدّ من أن يبدأ العارف بالتحقق بظاهر النص وهو ظاهر الشريعة من الأحكام والعبادات . والتحقق بظاهر النص لا يتم إلاّ بفهمه من خلال معطيات اللغة الوضعية الاصطلاحية ، وهو المستوى الذي يقف عنده الفقهاء ورجال الأصول فيستخرجون الأحكام من النصوص طبقاً لمراعاة قواعد لغوية معروفة . ويعد

(٤١) الفتوحات ٤ / ٢٥ .

(٤٢) انظر على سبيل المثال هجومه على المعتزلة والفلاسفة في التأويل: تنزل الأملak / ١٣٤ وما بعدها والفتوحات ٤ / ٤٠٠ .

(٤٣) الفتوحات ٣ / ٣٢٣ وانظر أيضاً : العطار : الفتح المبين / ٢٦ ، ٣٨ .

أن يتم للصوفي التحقق بهذا المستوى الظاهر فهماً وعملاً يمكنه أن يبدأ رحلته المعراجية التي أسهنا في تحليلها في الباب السابق . ومراحل هذا المعراج قد تؤدي بالسالك إلى نزول القرآن على قلبه كما نزل على قلب الرسول . في هذه المرتبة يضع الصوفي نفسه مكان النبي لكي يتلقى الوحي مباشرة عن الملك أي يتلقاه بالشفرة المشتركة الخاصة بين الرسول والملك ، بمعنى أنه يتجاوز إطار الشروح والتفسيرات وإطار اللغة الوضعية الاصطلاحية إلى مستوى أكثر خصوصية يؤدي به إلى النفاذ إلى المعنى الباطن، فيكون قادراً على فهم النص كما فهمه الرسول «انظر في القرآن بما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم لا تنظر فيه بما أنزل على العرب فتخيب عن إدراك معانيه ، فإنه نزل بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم لسان عربي مبين ، نزل به الروح الأمين جبريل عليه السلام على قلب محمد صلى الله عليه وسلم . . . فإذا تكلمت في القرآن بما هو به محمد صلى الله عليه وسلم متكلم نزلت عن ذلك الفهم إلى فهم السامع من النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن الخطاب على قدر السامع لا على قدر المتكلم . وليس سمع النبي صلى الله عليه وسلم وفهمه فيه فهم السامع من أمته فيه إذا تلاه عليه . وهذه نكتة ما سمعتها قبل هذا عن أحد قبلي ، وهي غريبة وفيها غموض» (٤٤) .

والنكتة غريبة حقاً ، فابن عربي يفرق بين فهم الرسول للوحي وبين كلامه به ، ويعتبر أن كلامه بالوحي - ولعله يقصد شرحه له - منزلة أدنى من فهمه له لأنه يريد أن يصل إلى إلهام سامعيه فيسقط لهم الحقائق التي يتضمنها . وابن عربي يطالب الصوفي أن يرقى إلى مستوى فهم الرسول لا إلى مستوى شرحه وإلا نزل إلى مستوى فهم العامة . وما دمنا نتحدث عن مستوى الفهم الباطن ، فهم الرسول ، فمن الضروري الإشارة إلى أن هذا الفهم يمثل المستوى الثاني فحسب . وليس معنى ذلك أن الرسول صلعم لم يتجاوز فهمه إطار هذا المستوى ، فالرسل والأنبياء يتجاوزون هذا الإطار بحكم أنهم أولياء أيضاً كما سبقت الإشارة . والرسول محمد خاصة له مكانة خاصة من حيث إنه المجلى الكامل لحقيقته الروحية التي يسعى الصوفي إلى الاتحاد بها . وهذا السعي الدائم

يجعل الصوفي يتجاوز هذا المستوى الباطن إلى مستوى الحدّ ومنه إلى مستوى المطلع كما سبقت الإشارة .

بهذه الطريقة يتجدد الوحي ويتنوع بتنوع العارفين وتنوع أحوالهم ، بمعنى أن القرآن يتجلّى في صور متعددة من المعاني والتنزلات لا تعني كثرة بأي حال من الأحوال ، فالنص في ذاته واحد من حيث هو دلالة على الكلام الإلهي الوجودي « القرآن متنوع ينطبع عند النازل عليه في قلبه بصورة ما نزل عليه ، فتغيّر على المنزل عليه الحال لتغير الآيات ، والكلام من حيث ما هو كلام واحد لا يقبل التغير »^(٤٥) . وإذا كان الصوفي يتنوع باطنه - في هذه المرحلة - بتنوع الآيات ، فإن القرآن نفسه يتنوع بتنوع القارئ ، بل يتنوع معنى النص بتنوع أحوال القارئ الواحد ، بمعنى أن العلاقة بين القارئ والمقروء ، أو العارف والنص ، علاقة جدلية يتبادلان فيها التأثير والتأثر « ألا ترى العالم الفهم المراقب يتلو المحفوظ عنده من القرآن فيجد في كل تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى ، والحروف المتلوة هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقص وإنما الموطن والحال تجدد ، ولا بدّ من تجدده ، فإن زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية »^(٤٦) .

إن هذه العلاقة الجدلية بين القارئ والنص تقوم على تنوع النص من جهة وتنوع أحوال القارئ من جهة أخرى ، فالحال تغيّر فهم الصوفي للنص ، والنص يغيّر حال الصوفي ، وهكذا تقوم العلاقة على نوع من التوتر المستمر الصاعد يتجدد فيه المعنى ويرتقى من خلاله الصوفي في أحواله ، ولذلك يطالب ابن عربي العارف أحياناً بالتنوع مع تنوع النص والخضوع لهذا التنوع ، وأحياناً يطالبه بالثبات لهذا التنوع وتوجيه الهمة إلى المتكلم لا إلى الكلام حتى يصل إلى مطلع القرآن وهو الثبات في التنوع ، أي يصل إلى الحقائق الكلية المخفية خلف آيات القرآن المتنوعة في موضوعاتها وأساليبها .

(٤٥) الفتوحات ٤ / ٢٠٢ .

(٤٦) الفتوحات ٤ / ٢٥٨ ، ٤١٤ وانظر في تنزل القرآن على ابن عربي وفقاً لحاله : الفتوحات

٢ / ٦٩٣ ، وانظر أيضاً : الفتوحات ٣ / ٩٣ - ٩٤ ، ١٢٧ - ١٢٩ ، وروح القدس /

يقول ابن عربي حاثاً العارف على التنوع « واعلم أن الاتباع إنما هو فيما حده لك في قوله ورسمه فتمشي حيث مشى بك، وتقف حيث وقف بك، وتنظر فيما قال لك انظر، وتسلم فيما قال لك سلم، وتعقل فيما قال لك اعقل، وتؤمن فيما قال لك آمن؛ فإن الآيات الإلهية هي الواردة في الذكر الحكيم. وردت متنوعة، وتنوع لتنوعها وصف المخاطب بها، فمنها آيات لقوم يتفكرون، وآيات لقوم يعقلون، وآيات لأولي الأبصار. ففضل كما فضل ولا تتعد إلى غير ذلك، بل نزل كل آية وغيرها بموضعها. وانظر فيمن خاطب بها وكُن أنت المخاطب بها، فإنك مجموع ما ذكر، فإنك المنعوت بالبصر والنهي واللُب والعقل والتفكير والعلم والإيمان والسمع والقلب، فظهر بنظرك بالصفة التي نعتك بها في تلك الآية الخاصة، تكن بمن جمع له القرآن فاجتمع عليه، فاستظهره فكان من أهله، بل هو عين القرآن إذا كان على هذا الوصف، وهو من أهل الله وخاصته » (٤٧).

في هذه المرحلة يتصف القارئ بصفات القرآن، بل يكون هو عين القرآن كما كان محمد « صلعم » هو القرآن. وهذه هي المرحلة الثانية في فهم النص في مستواه الباطن. إن القارئ في هذه المرحلة لا يقرأ القرآن بل يتحلّى به، لا يتعامل معه باعتباره نصاً يجب فهمه فحسب، بل يتحد به مُتَلَوِّناً مع آياته، مستجيباً لمواطنه المختلفة استجابة تتفق مع طبيعة هذه المواطن بلاغاً كانت أم إنذاراً أم توحيداً أم ذكراً » (٤٨).

ولكن العارف لا يقنع بهذه المرحلة من الفهم الباطني، ولا يقنع بأن يحل محل الرسول المكّي التاريخي، بل يتوق إلى الحقيقة المطلقة، إلى الحقيقة المحمدية وإلى المتكلم نفسه بالقرآن. ولكي يتجاوز إطار المستوى الباطن عليه أن يداوم التلاوة، لا بمعنى التزديد الآلي، بل بمعنى التحقق بالنص، وهي التلاوة الكلية التي تنتظم ظاهر العبد وباطنه « إن على اللسان تلاوة، وعلى الجسم بجميع أعضائه تلاوة، وعلى النفس تلاوة، وعلى القلب تلاوة، وعلى الروح تلاوة، وعلى السرّ تلاوة، وعلى سرّ السرّ تلاوة. فتلاوة اللسان ترتيل الكتاب على الحد الذي رتب

(٤٧) الفتوحات ٤ / ١٠٥ - ١٠٦.

(٤٨) الفتوحات ٤ / ٢٦٨.

المكلف له ، وتلاوة الجسم المعاملات على تفاصيلها في الأعضاء التي على سطحه ، وتلاوة النفس التخلُّق بالأسماء والصفات ، وتلاوة القلب الإخلاص والفكر والتدبر ، وتلاوة الروح التوحيد ، وتلاوة السر الاتحاد ، وتلاوة سر السر الأرب وهو التنزيه الوارد عليه في الإلقاء منه جل وعلا . فَمَنْ قام بين يدي سيده بهذه الأوصاف كلها ، فلم يَرِ جزء منه إلّا مستغرقاً فيه على ما يرضاه منه كان عبداً كلياً ، وقال له الحق إذ ذاك تَحْدِي عبيدي أو ما يقول على حسب ما ينطق به العبد قولاً أو حالاً^(٤٩) .

وهكذا يصل العبد إلى التحقق بموضوع تلاوته تحقيقاً كاملاً ، فيتلو عليه الحق من باطنه ، بمعنى أن الوجود الإنساني يَقْنِي في وجود الحق ، وتتفي بالتالي كثرة التلاوة والتالي والمتلو عليه . ويصل العبد إلى مطلع النص ، فيوهب السماع عن الحق ويفهم حقائق معاني كلامه « إذا أراد الحق أن ينزلك هذا المقام ، ويسمّعك تلاوته على حسب ما يريد ، إمّا من حيث صفته ، وإمّا من حيث فعله على اختلافه ، فمتى شاء هذا بك أفناك عنك وجردك منك ، وبقيت في الوجود شيئاً مفقوداً^(٥٠) . في هذه الحالة يتلقى العبد مباشرة عن الله ، وإن شئت الدقة قلنا يتوحد العارف بموضوع معرفته ، ويتوحد العالم بالمعلوم . إنها مرحلة العلم الكشفي التي تنتفي فيها ثلاثية المتكلم الكلام المستمع . وفي هذه المرحلة يسمع الصوفي عن الله بلا واسطة ويتوحد القرآن بالوجود في معرفة الصوفي وفهمه .

وهنا نأتي للثبات في التنوع بعد مرحلة التنوع في التنوع . إن الصوفي في المرحلة السابقة كان يتنوع بتنوع آيات القرآن وهو في مقام الاستجابة السلبية ، أمّا في هذه المرحلة فهو يتنوع في ثباته أو لنقل يدرك ثبات الكلام الإلهي في تنوعه . ويتجاوز ظاهره وباطنه وحده واقفاً مع مطلعته الذي هو حقائق الألوهة

(٤٩) مواقع النجوم / ٨٣ .

(٥٠) مواقع النجوم / ٨٥ وانظر : روح القدس / ٤٩ حيث يؤوّل ابن عربي قوله تعالى ﴿ وما كان ليشير أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً ﴾ بقوله على لسان مَنْ يُدعى أبا محمد عبد العزيز المكتوب له الرسالة « سر هذه الآية في قوله ليشير ولا يكون بشراً إلاّ مَنْ غلبت عليه البشرية » ثم يستطرد على طريقته مستشهداً بقول النسوة عن يوسف ﴿ ما هذا بشراً إنّ هذا إلّا ملك كريم ﴾ .

الكلية ، وهذا هو الهدف النهائي من معراج الصوفي ومن تأمل النص ومعانيه في نفس الوقت « وما طلبتك لتتلو القرآن لتقف مع معانيه ، فإن معانيه تفرّق عني ، فأية تمشي بك في جنتي وما أعددت لأوليائي فيها ، فأين أنا إذا كنت أنت في جنتي مع الحور المقصورات في الخيام كأنهن الياقوت والمرجان متكئاً على فرش بطائنها من استبرق وجنى الجنتين دان تُسقى من رحيق مختوم مزّاجه من تسنيم . وآية تستشرف بك على جهنم فتعابن ما أعددت فيها لمن عصاني وأشرك بي من سموم وحيم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم . وترى الحطمة وما أدراك ما الحطمة نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة إنها عليهم مؤصدة - أي مسلطة - في عمد ممددة . أين أنت يا عبدي إذا تلوت هذه الآية وأنت بخاطرك وهمتك في الجنة تارة ، وفي جهنم تارة . ثم تتلو فتمشي بك في القارعة وما أدراك ما القارعة يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش . يوم تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد . وترى في ذلك اليوم من هذه الآية يفرّ المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه . وترى العرش في ذلك اليوم تحمله ثمانية أملاك وفي ذلك اليوم تعرضون فأين أنا والليل لي ، فما أنت يا عبدي في النهار في معاشك ، وفي الليل فيما تعطيه تلاوتك من جنة ونار وعرض ، فأنت بين آخرة ودنيا وبرزخ ، فما تركت لي وقتاً تخلو بي فيه إلا جعلته لنفسك والليل لي يا عبدي لا للمحمدة والثناء . . . فأين أنا وأين خلوتك بي ما عرفني ولا عرف مقدار قولي الليل لي ، وما عرف لماذا نزلت إليك بالليل إلا العارف المحقق الذي لقيته بعض إخوانه فقال له يا أخي اذكرني في خلوتك بربك فأجابه ذلك العبد فقال إذا ذكرتك فلست في خلوة ، فمثل ذلك عرف قدر نزولي إلى السماء الدنيا بالليل ، ولماذا نزلت ولكن طلبت ، فانا أتلو كتابي عليه بلسانه وهو يسمع فتلك مسامرتي له ، وذلك العبد هو الملتذ بكلامي . فإذا وقف مع معانيه فقد خرج عني بفكره وتأمله ، فالذي ينبغي له أن يضغي إليّ ويخلى سمعه لكلامي حتى أكون أنا في تلك التلاوة ، كما تلوت عليه وأسمعته أكون أنا الذي أشرح له كلامي وأترجم له عن معناه فتلك مسامرتي معه ، فيأخذ العلم مني لا من فكره واعتباره ، فلا يبالي بذكر جنة ولا نار ولا حساب ولا عرض ولا دنيا ولا آخرة ، فإنه ما نظرها

بعقله ولا بحث عن الآية بفكره ، وإنما ألقى السمع لما أقوله له وهو شهيد حاضر معي أتولى تعليمه بنفسه فأقول له يا عبدي أردت بهذه الآية كذا وكذا وهذه الآية الأخرى كذا وكذا وهكذا إلى أن ينصدع الفجر فيحصل من العلوم على يقين ما لم يكن عنده فإنه مني سمع القرآن ، ومني سمع شرحه وتفسير معانيه» (٥١) .

ويمكن القول في النهاية أن الثبات مع النص والتنوع معه يعنيان مرحلتين من مراحل الفهم تعد أولاهما أرقى من ثانيتهما ، فحالة الثبات تعني الوصول إلى مطلع النص وغايته وهو السماع عن الله والفهم عن الله مباشرة والوصول إلى العلم بالكلام الإلهي الوجودي ، أي الكلام الماهية لا الصورة . وحين يعود العارف للكلام الصورة أو النص يمكن أن يتنوع معه ، ولكن التنوع في هذه الحالة هو التنوع في الثبات ، أو لنقل هو إدراك تعدد معاني النص مع إدراك حقيقته الرمزية وما يدل عليه من الحقائق . وليست هذه الحالة سوى حالة اليقين المعرفي التي يدرك الصوفي فيها ثبات الحقيقة الإلهية مع تغيرها وتنوعها في الصور المختلفة . وهذا يقودنا إلى مناقشة مفهوم اللغة ، أو الشفرة التي يتجلى الكلام الإلهي من خلالها ، وما هي الوسائل والأدوات اللغوية التي يستطيع الصوفي من خلالها حل شفرة الرمز ؟ وهذا كله موضوع الفصل التالي .

(٥١) الفتوحات ١ / ٢٣٨ - ٢٣٩ .

يستند ابن عربي في هذه الفكرة - فكرة الليل والقرآن - إلى التفري ، انظر كتاب المواقف / موقف اسمع عهد ولايتك ، وإن كان ابن عربي ينسب العبارة التي يقتبسها إلى موقف العلم . وقارن بما سبقت الإشارة إليه من نزول الرب في الثلث الأخير من الليل ، واكتمال العلم في عصر ابن عربي الذي يمثل الثلث الأخير من يوم الأمة المحمدية . ومن الغريب أن أربري لم يشر إلى إشارة ابن عربي هذه في مقدمته (٨ - ١٠) .

الفصل الثاني

اللغة والوجود

تحتل حروف اللغة عند المتصوفة مكانة هامة ، وتكتسب دلالات رمزية عديدة . ولا شك أن الغموض الذي أحاط بتفسير معنى الحروف المقطعة في أوائل سور القرآن ساهم في فتح باب من التأمل واسع وعميق لاستبطان مغزى هذه الحروف ودلالاتها^(١) . ولم يكتف المتصوفة بالبحث عن دلالة هذه الحروف ، بل طمحووا إلى اكتشاف أسرار الوجود وأسرار الخلق من خلال تأمل العلاقات التشابكية بين القول الإلهي المتمثل في الفعل « كُنْ » وبين الفعل الإلهي المتمثل في إيجاد أعيان الممكنات . وربطوا بين الأسماء الإلهية وحروف اللغة من جهة ، وبينها وبين مراتب الوجود من جهة أخرى^(٢) .

ولم يكن أمر الاهتمام باللغة وفقاً على المتصوفة ، بل شارك فيه الشيعة ، الذين اعتبروا الحروف رموزاً لسلسلة الأئمة والحجج^(٣) . ويشير ماسينيون إلى أن السين - مثلاً - صارت رمزاً لسلمان الفارسي الذي أدمجت شخصيته منذ بداية القرن الثاني الهجري في النموذج الإلهي الأعلى . وكذلك صارت العين رمزاً لعلي ، والميم رمزاً لمحمد صلعم . وتحول سلمان - السين - لكي يكون همزة

(١) انظر : الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١ / ٢٠٥ - ٢٢٤ والسيوطي : الإتقان في علوم القرآن ٢ / ٨ - ١٢ .

(٢) انظر : ابن خلدون : المقدمة / ٤٢٨

(٣) انظر : محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي ١ / ٣٥٩

الوصل ، أو الحلقة المفقودة الضرورية بين محمد وعلي ، أو الميم والعين . وبناءً على ذلك التصور انقسم الشيعة إلى سينية وعينية وميمية بناءً على ترتيبهم للعلاقة بين هذه النماذج الروحية والتاريخية الثلاثة^(٤).

ولا شك أن المتصوفة عامة ، وابن عربي خاصة ، قد أفادوا من جهود مَنْ يطلق عليهم ابن خلدون « أهل السحر والطلسمات » خاصة ما يرتبط بفهمهم لتأثير الحروف في عالم الطبيعة وفي الأفلاك بناءً على القوة العددية الخاصة للحروف ، وبناءً على طبائعها التي تتماثل مع العناصر الطبيعية الأربعة المعروفة . وهي العلوم التي يمكن الرجوع إليها في كتب جابر بن حيان ، ومسلمة المجريطي ، وشمس الدين البوني ، وغيرهم . والفارق بين هؤلاء والمتصوفة - فيما يقول ابن خلدون - « أن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور أو النسب العددية ، حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه . وتصرف أصحاب الأسماء (يعني المتصوفة) إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني ، فيسخر الطبيعة لذلك طائفة غير مستعصية ، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها »^(٥) .

والحق أن قضية اللغة والحروف في الفكر الإسلامي عامة ، والفكر الصوفي خاصة تحتاج لدراسات عديدة تكشف عن أصولها واتجاهاتها المختلفة خاصة فيما يتعلق بقضية التأويل^(٦) . فالحروف هي أصول الكلمات في اللغة . هي الأصوات التي تتألف مكونة الكلمة ، والكلمات بدورها تتألف مكونة الجملة . وبالمثل فإن مراتب الوجود التي حللناها في الباب الأول وجدت في العماء الذي هو النفس الإلهي ، فهي تماثل الحروف من هذه الزاوية كما سبقت الإشارة . وإذا

(٤) انظر : سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران / ٣٧ .

(٥) المقدمة / ٤٢٩ - ٤٣٠ .

(٦) هناك دراسة ينقصها كثير من الدقة بسبب شمولها للتراث الصوفي كله ، العربي والفارسي والتركي ، ولكنها تلفت الانتباه بشدة إلى أهمية هذه القضية في تأويل النص القرآني ، وفي الفن الإسلامي في نفس الوقت ، انظر

Annemarie Schimmel; Mystical Dimensions of Islam, pp. 411-425.

كانت الموجودات المركبة قد وجدت عن الأمر الإلهي « كُنْ » فلما وجدت - بدورها - عن تركيب في حروف النفس الإلهي من اتصال حرفين هما الكاف والنون . من هذا المنطلق توازي اللغة الوجود كله ، فالوجود كما سبقت الإشارة هو كلمات الله المرقومة . وإذا أضفنا إلى هذه الموازة موازة ابن عربي بين القرآن والوجود ، وهي الموازة التي حللناها في الفصل السابق ، أمكن لنا أن نوازي بين القرآن واللغة وتكون الموازة على النحو التالي :

الوجود / / القرآن / / اللغة

والموازة قائمة على أساس أن الوجود بمراتبه ومستوياته المختلفة قد تجلّى في القرآن من خلال وسيط اللغة ، وهذا هو ما سيعطي لابن عربي مشروعية للتأويل الوجودي لآيات القرآن وحروفه .

مثل هذه الموازة سابقة على ابن عربي وإن لم تكن يمثل هذا الوضوح ؛ فهل التستري - الذي يشير إليه ابن عربي كثيراً - يربط بين العماء من جهة ، والحروف ومراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخرى ، كما يربط بين ذلك كله وبين القرآن كله عادة ، والحروف المقطعة في أوائل السور خاصة ، وذلك على أساس أن القرآن « هو الصفة ، وهو العلم ، وهو الذكر ، وهو الروح ، وهو يفصل بين النور والروح الأعلى . وهو نوع والتسعة والتسعون اسماً أشخاص له ، وهو الجامع لها ، والقرآن راجع إليها ، أعني إلى التسعة والتسعين »^(٧) ؟

والحق أن ابن عربي لا يعتمد على التستري وحده ، بل هو يشير فيما يرتبط بقضية الحروف إلى أسماء كثيرة مثل جعفر الصادق ، وجابر بن حيان ، والحكيم الترمذي ، وابن مسرة الجيلي ، وأبي القاسم بن قس صاحب كتاب خلع

(٧) فصل في القرآن / ٣٧٢ ضمن كتاب محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي ، الجزء الأول . وانظر في نفس الجزء : رسالة الحروف / ٣٦٦-٣٧١ . وتعليقات المحقق / ٣٧٦-٣٩٢ والحق أن هذه الرسائل تحتاج لدراسة مستقلة تكشف عن كثير من غموض أفكارها في ضوء ما يكشف عنه تحليلنا لابن عربي .

النعلين ، والحلاج^(٨) . وهذه الإشارات كلها تؤكد ما ذهبنا إليه في التمهيد من تمثل ابن عربي لعناصر تراثية كثيرة وظفها في إطار فكره توظيفاً متميزاً . ويتجاوز ابن عربي حدود التراث الإسلامي لينسب علم الحروف إلى عيسى بن مريم ، ويسميه العلم العيسوي ، كما يسميه أيضاً - نقلاً عن الحكيم الترمذي - علم الأولياء . والتسميتان لا تتعارضان على أي حال ؛ فعيسى هو خاتم الولاية العامة ، ومنه يستمد كل الأولياء علومهم كما سبقت الإشارة « اعلم أيّدك الله أن العلم العيسوي هو علم الحروف ، ولهذا أعطي النفخ ، وهو الهواء الخارج من تجويف القلب ، الذي هو روح الحياة . فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى فم الجسد سمي مواضع انقطاعه حروفاً ، فظهرت أعيان الحروف . . . فكان ينفخ في الصورة الكائنة في القبر ، وفي صورة الطائر الذي أنشأه من الطين ، فيقوم حياً بالإذن الإلهي الساري في تلك النفخة ، وفي ذلك الهواء . ولولا سريان الإذن الإلهي فيه لما حصلت حياة في صورة أصلاً ، فمن نفّس الرحمن جاء العلم العيسوي إلى عيسى ، فكان يحيي الموتى بنفخه عليه السلام ، وكان انتهاؤه إلى الصور المنفوخ فيها »^(٩) .

علم الحروف إذن علم إلهي ؛ لأن الوجود كان عن النفس الإلهي . وقد أعطى الله عيسى هذه القدرة بالإذن الإلهي ، وهي القدرة على إحياء الصور بالنفخ الذي هو - في حقيقته - النفس الإلهي . من هنا يستحق عيسى أن يكون كلمة الله التي ألقاها إلى مريم ، لأن وجوده نفسه كان عن نفخ ملكي بإذن إلهي . وبما يستحق الإشارة هنا أن نرى الكيفية التي يتفاعل بها فكر ابن عربي مع النص في علاقة متجاوبة لا يخضع فيها أحد الطرفين للآخر أو يستخدمه لصالحه .

وإذا كان ابن عربي - كما أشرنا - هو خاتم الولاية المحمدية ، فمن الضروري أن يكون علمه بالحروف على درجة واسعة من العمق والشمول ، لأنه يستمدّه من المشكاة الأصل في هذا العلم ، وهو عيسى خاتم الولاية العامة . والحق أن

(٨) انظر على ترتيب الأسماء : كتاب الميم والواو والنون / ٥ ، ٤ ، ٢ ، ٧ ، ١٠ وانظر أيضاً :

الفتوحات ٢ / ٥٨١ ، ١ / ١٦٩ .

(٩) الفتوحات ١ / ١٦٨ .

مفهوم ابن عربي للغة وللحروف يشمل الوجود كله من أرقاه إلى أدناه ، من عالم الألوهة والخيال المطلق إلى عالم الكون والاستحالة . وتتوازي حروف اللغة - من جانب آخر - مع مراتب العارفين بدءاً من الأنبياء وانتهاءً إلى عوام المؤمنين . فتصور ابن عربي للحروف يشمل الكون كله وجودياً ومعرفياً في نفس الوقت .

ولا يقف ابن عربي عند الحروف فقط ، بل يمتد تصوره الوجودي المعرفي ليشمل الحركات الطويلة والقصيرة ، وحركات الإعراب ، والأسماء بأنواعها المختلفة من أسماء أعلام وضمائر وأسماء موصولة . ويمتد هذا التصور ليشمل - أيضاً - ظواهر لغوية مثل الإعراب والبناء ، والجمع والإفراد ، والتأنيث والتذكير ، والترخيم . ولا يكتفي ابن عربي بجوانب اللغة الصوتية والدلالية ، بل يمتد تصوره ليشمل الشكل الكتابي للحروف والكلمات مستخرجاً منها دلالات وجودية ومعرفية على جانب كبير من الأهمية فيما يتصل بقضية التأويل .

وإذا كنا في هذا الفصل نهتم أساساً بالتركيز على الوسائل اللغوية المختلفة التي يستخدمها ابن عربي في تأويل القرآن ، فسنكتفي بإعطاء أمثلة موجزة لكل من هذه الوسائل التي عدناها . ومن الضروري الإشارة إلى أن هذه الوسائل التأويلية تتداخل وتتفاعل كلها معاً في تأويل نص قصير جداً أحياناً ، جزء من آية ، وربما كلمة واحدة أو حرف من حروف الكلمة كالدلالات المختلفة لحرف الألف مثلاً من حيث قيمته الصوتية وشكل كتابته وقابليته للاتصال القبلي وعدم قابليته للاتصال البعدي . . الخ .

ومن الطبيعي أن نستبعد من مجال هذا الفصل الموازيات الكثيرة التي يقيمها ابن عربي بين حروف اللغة والعناصر الطبيعية الأربعة ، وذلك لارتباطها بعلوم السحر والتنجيم من جهة ، ويُعدها عن قضية التأويل من جهة أخرى^(١٠) .

(١٠) رغم اتساع قضية الحروف عند ابن عربي وشمولها في كتاب الفتوحات وفي رسائله ، فإنه دائم الإشارة والإحالة إلى كتاب له عن الحروف بعنوان « المبادئ والغايات فيما تحوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات » . [الفتوحات ١ / ٥٣ ، ٧٧ ، كتاب الميم والواو والتون ص ٢ ، وكتاب الألف / ١٣] وقد ظنت - أو ظن - عزة حصريّة محققة كتاب « روح القدس » أنها عثرت على هذا الكتاب ضمن أحد مخطوطات « روح القدس » . والحقيقة أن ما عثرت عليه ليس إلا مجموعة من الأبيات الشعبية عن الحروف موجودة كلها =

البعد الصوتي

١- الحروف الصوامت:

سبقت الإشارة في الباب الأول إلى أن مراتب الوجود صدرت كلها عن العماء الذي هو النّفس الإلهي ، وهو أحد مراتب الخيال المطلق . وقد صدرت كل مرتبة من هذه المراتب الوجودية - كما سبقت الإشارة - عن اسم إلهي خاص ، وارتبطت بحرف من حروف اللغة ، وُجد بدوره عن هذا الاسم الإلهي . ومعنى ذلك أن هناك توازياً بين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة ، وبينها وبين حروف اللغة من جهة أخرى . وإذا تتبعنا مراتب الوجود من أرقاها (العقل الأول أو القلم) إلى أذناها وجدناها تنتقل من الصفاء والنورانية إلى الكثافة والظلمة ، بنفس القدر الذي تترتب به حروف اللغة في جهاز النطق الإنساني بدءاً من التحرر الكامل للهواء الذي يصدر عنه الصوت دون أي احتكاك أو ضيق في مجرى النّفس ، وانتهاء إلى حروف الشفتين اللتين هما آخر المخارج .

وهكذا تتوازي الأسماء الإلهية مع مراتب الوجود مع حروف اللغة ، ثمانية وعشرون اسماً توازي ثماني وعشرين مرتبة وجودية ، توازي بدورها ثمانية وعشرين حرفاً هي حروف اللغة . وهذه كلها تتوازي مع منازل القمر الثماني والعشرين^(١١) : « فأوجد العالم على عدد الحروف من أجل النّفس في ثمانية

= في الفتوحات [١ / ٥٣ وما بعدها] كما تشير المحققة نفسها (ص ١٦٤) . ورغم أن ابن عربي يشير إلى أنه ألحق بالكتاب - روح القدس - هذه الأبيات تنبيهاً وزيادة للفائدة لكن يهدي إليه الكتاب - أو هذه النسخة من الكتاب - ويشير أيضاً إلى ما كتبه في الفتوحات عن الحروف، كما يشير إلى كتاب « المبادئ والغايات » ما يدل دلالة قاطعة على استحالة أن تكون هذه الأبيات هي كتاب الحروف، رغم ذلك كله تؤكد المحققة أن ما عثرت عليه هو كتاب « المبادئ والغايات » ، بل وتذهب إلى اتهام كل نشرات « روح القدس » السابقة على نشرتها بالقص لخلوها من كتاب الحروف الذي اعتبرته جزءاً لا ينفصل من كتاب « روح القدس » . ولو قرأت الباحثة باب الحروف في الجزء الأول فقط من الفتوحات لأدركت أن كتاب الحروف يجب أن يكون أكثر اتساعاً من هذا النص على الأقل ، ولأعفت نفسها من هذه الدعوى العريضة ، وأعفتنا من عناء الرد .

(١١) انظر تخطيطاً دائرياً شاملاً لهذا التصور في :

Laleh Bakhtiar., Sofis., Expressions of The Mystical, Quest p. 52.

وعشرين لا تزيد ولا تنقص . فأول ذلك العقل وهو القلم . . . ثم النفس وهو اللوح ، ثم الطبيعة ، ثم الهباء ، ثم الجسم ، ثم الشكل ، ثم العرش ، ثم الكرسي ، ثم الأطلس ، ثم فلك الكواكب الثابتة ، ثم السماء الأولى ، ثم الثانية ، ثم الثالثة ، ثم الرابعة ، ثم الخامسة ، ثم السادسة ، ثم السابعة ، ثم كرة النار ، ثم كرة الهواء ، ثم كرة الماء ، ثم كرة التراب ، ثم المعدن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم المَلَك ، ثم الجن ، ثم البشر ، ثم المرتبة . والمرتبة هي الغاية في كل موجود ، كما أن الواو غاية حروف النفس» (١٢) .

ولكن هذه الحروف التي تتوازي مع مراتب الوجود والأسماء الإلهية ليست هي حروف لغتنا الإنسانية ، بل هي أرواح وملائكة تسمى بأسماء هذه الحروف التي نعرفها . وهذه الحروف الملائكة الأرواح هي التي تحفظ هذه الأسماء الإلهية ، وتحفظ مراتب الوجود المرتبطة بها . أو لنقل بعبارة أخرى إن هذه الحروف الإلهية هي باطن الأسماء ، وباطن مراتب الوجود في نفس الوقت . والأسماء ومراتب الوجود تمثل ظاهر هذه الأرواح الحروف . أما حروف لغتنا البشرية المنطوقة والمكتوبة فهي تمثل أجساد هذه الحروف الأرواح وصورها الظاهرة . وحين يريد الصوفي أن يؤثر في مرتبة وجودية يستدعي صورة الحرف في خياله ، وهذه تستدعي بدورها روح الحرف والاسم الإلهي الذي يحفظه روح هذا الحرف . وعلى ذلك يمكن إقامة التوازي بين اللغة الإلهية واللغة الإنسانية على مستوى الحروف على النحو التالي :

حروف اللغة الإلهية // الأسماء الإلهية ومراتب الوجود // اللغة الإنسانية .

إن حروف لغتنا الإنسانية - في ظل هذا التصور - ليست إلا صوراً ظاهرة حسية لأرواح الحروف الإلهية . وتتوسط الأسماء الإلهية التي توازي مراتب الوجود بين الباطن الروحي (اللغة الإلهية) والظاهر الحسي (اللغة الإنسانية) . يقول ابن عربي : « وجميع الأسماء الإلهية المختصة بهذا الإنسان (الكامل) الموصوف بهذه الصفة التي ينزل بها هذه المنازل (الأحوال والمقامات التي توازي منازل القمر ومنازل الوجود بناء على الموازة بين الإنسان الكامل والقمر معلومة محصاة ، وهي

الرفيع الدرجات، الجامع، اللطيف، القوي، المذل، رازق، عزيز، مبيت، محيي، حي، قابض، مبین، محصي، مصور، نور، قاهر، عليم، رب، مقدّر، غني، شكور، محيط، حكيم، ظاهر، [آخر] (١٣)، باطن، باعث، بديع. ولكل اسم من هذه الأسماء روحانية مَلَك تحفظه وتقوم به وتحفظها، لها صور في النفس الإنساني تُسمى حروفاً في المخارج عند النطق، وفي الخط عند الرقْم، فتختلف صورها في الكتابة ولا تختلف في الرقْم (كذا وأظنها في الصوت). وتُسمى هذه الملائكة الروحانيات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف، فلنذكرها على ترتيب المخارج حتى تعرف رتبها، فأولهم ملك الهاء، ثم الهمزة (١٤) وملك العين المهملة، وملك الحاء المهملة، وملك الغين المعجمة، وملك الخاء المعجمة، وملك القاف وهو ملك عظيم رأيت مَنْ اجتمع به (١٥) وملك الكاف، وملك الجيم، وملك الشين المعجمة، وملك الياء، وملك الضاد المعجمة، وملك اللام، وملك النون، وملك الراء، وملك الطاء المهملة، وملك الدال المهملة، وملك التاء المعجمة باثنتين من فوقها، وملك الزاي، وملك السين المهملة، وملك الصاد المهملة، وملك الظاء المعجمة، وملك الثاء المعجمة بالثلاث، وملك الذال المعجمة، وملك الفاء، وملك الباء، وملك الميم، وملك الواو. وهذه الحروف أجساد تلك الملائكة لفظاً وخطاً بأي قلم كانت. فهذه الأرواح تعمل الحروف لا بذواتها، أعني صورها المحسوسة للسمع والبصر المتصورة في الخيال، فلا يتخيل أن الحروف تعمل بصورها، وإنما تعمل بأرواحها. ولكل حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتكبير وتمجيد، يعظم بذلك كله خالقه ومظهره، وروحانيته لا تفارقه. وبهذه الأسماء يسمون هؤلاء الملائكة في السموات، وما منهم ملك إلا وقد أفادني (١٦).

(١٣) سقط هذا الاسم في النص، وهو الاسم الذي توجه على إيجاد الجوهر الهبائي في المرتبة الرابعة، انظر: الفتوحات ٢ / ٤٣١ - ٤٣٢.

(١٤) المفروض أن تكون الهمزة أولاً ثم الهاء حسب ترتيب ابن عربي لأن الهمزة تقابل العقل والهاء تقابل النفس.

(١٥) مَلَك القاف هو مَلَك الجبل الذي يحيط بالأرض كما يحيط العرش بالأفلاك، والقاف تقابل مرتبة العرش. انظر: هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي / ٥٩ - ٦٠.

(١٦) الفتوحات ٢ / ٤٤٨

وإذا كانت حروف اللغة - الصوامت - توازي الأسماء الإلهية كما توازي مراتب الوجود ، فإنها يمكن أن تُقسَّم إلى مراتب أربع باعتبارات مختلفة . الاعتبار الأول تقسيمها من حيث المخارج ، وهذا هو التقسيم الواضح عند ابن عربي والذي لا يتعارض مع تصويره لمراتب الوجود التي حللناها في الباب الأول . الاعتبار الثاني تقسيمها من حيث مراتبها الفلكية ووضعها في أربع مجموعات تماثل الله والإنسان والجن والملائكة ، وهو تقسيم يَصْغُب فهم دلالة بعض جوانبه كما سنرى . أمَّا الاعتبار الثالث فهو تقسيم ابن عربي للحروف من حيث مراتبها المعرفية ومن حيث إنها عالم مكلف مواز لعالم البشر .

أ - الحروف ومراتب الوجود :

يتبع ابن عربي في هذا التقسيم ترتيب الحروف على حسب مخارجها الصوتية التي تتماثل مع مراتب الوجود الأربع ، وهي عالم الملكوت الذي يوازي مراتب عالم الأمر ، وعالم الجبروت الذي يوازي عالم الخلق ، وعالم الملك والشهادة . ويحتفظ ابن عربي للعالم الأول - عالم الخيال المطلق - بالحركات دون الحروف الصوامت كما سنشير له عند حديثنا عن الحركات . وبين كل عالَمين من هذه العوالم الثلاثة التي توازيها الحروف ، حروفٌ ممتزجة تجمع بين العالمين اللذين تمتزج بهما وتتوسط بينهما وجودياً وصوتياً ؛ فهناك من الحروف العالم الممتزج بين عالم الشهادة وعالم الجبروت ، وهناك أيضاً العالم الممتزج من الحروف بين عالم الجبروت وعالم الملكوت . ولكي يحافظ ابن عربي على رباعية الترتيب يُقسم حروف عالم الأمر إلى قسمين يتضمن كل قسم حرفين على النحو التالي :-

(١) عالم العظمة وهو ما يطلق عليه أبو طالب المكي عالم الجبروت ، وهو الهاء والهمزة . وهذان الحرفان يوازيان - بالترتيب - النُّفس الكلية والعقل الأول ، ويوازيان الاسمين الإلهيين الباعث والبديع .

(٢) العالم الأعلى أو عالم الملكوت ، ويتضمن حروف العين والحاء والغين والحاء ، وهي توازي الطبيعة الكلية والهباء والجسم الكل والشكل ، وتوازي الأسماء الإلهية الباطن والآخر والظاهر والحكيم .

وتمثل الحاء التي تشير إلى الهباء وتوازيه الحرف الممتزج بين عالم العظمة وعالم

المللكوت . ومثل هذا الموقع الوسطي للحاء يتماثل مع موقع موازيها الوجودي الهباء الذي هو ظل النفس الكلية الذي امتد عنها مكوناً الطبيعة ، فالحاء - مثله مثل الهباء - ينتمي من حيث باطنه إلى عالم العظمة ، وينتمي من حيث ظاهره إلى عالم المللكوت .

(٣) العالم الوسيط أو عالم الجبروت ، ويتضمن حروف التاء والتاء والجيم والذال والذال والراء والزاي والطاء والكاف واللام والفاء والصاد والضاد والقاف والشين والياء الصحيحة . وتوازي هذه الحروف - حسب مخارجها - مراتب الوجود التي تبدأ من العرش وتنتهي إلى مرتبة المَلَك وما يوازيها من الأسماء الإلهية .

ومن الطبيعي أن يكون حرف الفاء الذي يوازي مرتبة الملك هو الحرف المتمتج الوسيط بين عالم الجبروت وما يليه من عالم الشهادة . ونلاحظ أن ابن عربي ينطلق من تصوره لطبيعة المَلَك ، فهو من عالم البرزخ والجبروت ، لكنه قادر على الظهور والتحيز في عالم الملك والشهادة ، كما كان يظهر جبريل للرسول صلعم في صور متعددة . ولعلنا لاحظنا أن ابن عربي لا يضع بين عالم المللكوت وعالم الجبروت أي عالم متمتج أو حرف وسيط .

(٤) أما حروف عالم الملك والشهادة فهي الباء والميم والواو ، وهي الحروف التي توازي مراتب الجن والبشر ومرتبة « المرتبة » التي هي آخر المراتب الوجودية .

ولا ينسى ابن عربي أن يجعل للحركات الطويلة علاقة ما بهذه المراتب في هذا السياق ، لكنها علاقة تؤكد الانفصال وتشير إلى التداخل ؛ فهذه الحركات من العالم الذي يشبه عالمنا ، ولكن لا تتصف بالدخول في هذا العالم ولا بالخروج عنه ، وهو تصور يتسق مع مماثلة ابن عربي بين الحركات وعالم الخيال المطلق أو الألوهة كما ستعرض لها بعد ذلك^(١٧) .

ب - الحروف والمراتب الفلكية للموجودات :

هذا هو التقسيم على أساس الاعتبار الثاني ، وهو لا يخلو من غموض لم

(١٧) انظر : الفتوحات ١ / ٥٨ ، ٢ / ٤٢١ - ٤٦٩ ، ٣٩٥

يستطيع الباحث أن يزيله، خاصة فيما يرتبط بمغزى العدد الفلكي لكل مرتبة من هذه المراتب . يقسم ابن عربي الحروف إلى مراتب أربع: المرتبة الأولى مرتبة المكلف وهو الحق سبحانه وهي المرتبة التي يساوي كل حرف من حروفها سبعة أفلاك ، والمرتبة الثانية هي مرتبة الإنسان التي عدد أفلاك حروفها ثمانية . أما المرتبة الثالثة فهي مرتبة الجن وعدد أفلاك كل حرف من حروفها تسعة أفلاك ، والمرتبة الرابعة والأخيرة هي مرتبة الملائكة وعدد أفلاك حروفها عشرة أفلاك . وبناءً على هذا التقسيم الفلكي يوازي ابن عربي بين عدد الأفلاك ومراتب الحروف من جهة ، والعناصر الطبيعية والاسطغصات الأربعة من جهة أخرى . ويتداخل التقسيم تداخلاً غامضاً يزيد من غموضه خللٌ وتحريف في مواضع خمسة في النص ، وهي مواضع لم يتنبه لها محقق الأجزاء المطبوعة حديثاً ، رغم ما تطرحه إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها في التحقيق وهي نسخة بايزيد التي يرمز إليها بالحرف B^(١٨) .

والذي يهمننا في هذا التقسيم هو دلالاته الوجودية وقيامه على التربيع من جهة ، واعتماد ابن عربي على الشكل الكتابي للحروف من جهة أخرى ، أما الدلالة الطبيعية والفلكية فهي - على أهميتها في ذاتها - لا تعنينا في هذا السياق .

(١) تختص المرتبة السبعية بالحضرة الإلهية وحروفها هي الهزمة والزاي واللام . ويقيم ابن عربي تعليله لهذه الموازة بين هذه الحروف والحضرة الإلهية على أساسين : الأساس الأول أن الحضرة الإلهية تتكون من ثلاثة جوانب هي الذات والصفة والعلاقة أو الرابطة التي تجمع بين الذات والصفة . الأساس الثاني أن هذه الحروف الثلاثة إذا نطقت على أساس أنها كلمة واحدة : أزل دلت على نفي الأولية . وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله : « وحصل للحضرة الإلهية من هذه الحروف ثلاثة حقائق هي عليها أيضاً وهي الذات والصفة والرباط بين الذات والصفة وهي القبول ، أي بها كان القبول ؛ لأن الصفة لها تعلق بالموصوف بها ، وبمتعلقها الحقيقي لها ، كالعلم يربط نفسه بالعالم به وبالمعلوم ، والإرادة تربط نفسها بالمريد بها وبالمراد لها ، والقدرة تربط نفسها بالقادر بها

(١٨) انظر : عثمان يحيى : مقدمة السفر الأول / ٣٥ والنص نفسه / ٢٣٤ - ٢٤٩

وبالمقدور . وكذلك جميع الأوصاف والأسماء وإن كانت نسباً . وكانت الحروف التي اختصت بها الألف والزاي واللام تدل على معنى نفى الأولوية وهو الأزل» (١٩) .

وسرى كيف يحلل ابن عربي الزاي واللام من الناحية الكتابية للكشف عن علاقتهما بالألف من ناحية ، وعن علاقة الزاي ووسطيتها بين الألف واللام من ناحية أخرى ، وذلك في حديثه عن المرتبة الثانية من هذه المراتب .

(٢) وإذا كانت الحضرة الإنسانية تماثل الحضرة الإلهية من حيث كونها ذاتاً وصفة ورابطة بين الذات والصفة ، فمن الطبيعي أن يوازيها ثلاثة حروف أيضاً . وإذا كانت المماثلة بين الله والإنسان - كما سبقت الإشارة - ليست مماثلة ذاتية ، بل هي مماثلة من حيث الصورة ، فمن الطبيعي أن تختلف حروف الإنسان عن حروف الحضرة الإلهية « حصل للحضرة الإنسانية من هذه الحروف ثلاثة أيضاً كما حصل للحضرة الإلهية ، فاتفقا في العدد غير أنها حروف النون والصاد والضاد ، ففارقت الحضرة الإلهية من جهة موادها ، فإن العبودية لا تشرك الربوبية في الحقائق التي بها يكون إلهاً ، كما أن بحقائقه يكون العبد مألوهاً . وبما هو على الصورة اختص بثلاثة كهو ، فلو وقع الاشتراك في الحقائق لكان إلهاً واحداً أو عبداً واحداً ، أعني عيناً واحدة ، وهذا لا يصح ، فلا بد أن تكون الحقائق متباينة ولو نسبت إلى عين واحدة . ولهذا باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم ، ولم يُقل باينهم بعلمه كما باينوه بعلمهم ، فإن فلك العلم واحد قديماً في القديم محدثاً في المحدث . واجتمعت الحضرتان في أن كل واحدة منهما معقولة من ثلاث حقائق : ذات وصفة ورابطة بين الصفة والموصوف بها . . . ثم إنه في نفس النون الرقمية التي هي شطر الفلك من العجائب ما لا يقدر على سماعها إلا مَنْ شد عليه مئزر التسليم ، وتحقق بروح الموت الذي لا يتصور مَنْ قام به اعتراض ولا تطلع . وكذلك في نفس نقطة النون أول دلالة النون الروحانية المعقولة فوق شكل النون السفلية التي هي النصف من الدائرة . والنقطة الموصولة بالنون المرقومة الموضوعة أول الشكل التي هي مركز الألف المعقولة التي بها يتميز قطر الدائرة ، والنقطة الأخيرة التي ينقطع بها شكل النون وينتهي بها هي رأس هذا

الألف المغفولة المتهومة ، فُتَقَدَّرَ قيامها من رقدتها ، فترتكز على النون فيظهر من ذلك حرف اللام . والنون نصفها زاي ، مع وجود الألف المذكورة ، فتكون النون بهذا الاعتبار تعطيك الأزل الإنساني ، كما أعطاك الألف والزاي واللام في الحق . غير أنه في الحق ظاهر ؛ لأنه بذاته أزلي لا أول له ، ولا مفتوح لوجوده في ذاته بلا ريب ولا شك . . . وظهر ما ذكرناه من سر الأزل في النون هو في الصاد والضاد أتم وأمكن لوجود كمال الدائرة . وكذلك ترجع حقائق الألف والزاي واللام التي للحق إلى حقائق النون والصاد والضاد التي للعبد» (٢٠) .

وهكذا يعتمد ابن عربي على الشكل الكتابي للنون ليستنتج أن النون توازي نصف الوجود الظاهر الذي يقابل نصفه الباطن لأن النون - كتابياً - نصف دائرة ، والوجود في تصور ابن عربي دائرة كما سبقت الإشارة . وبين طرفي النون ، أو نقطتي بدايتها ونهايتها هناك ألف متهومة هي نصف قطر دائرة الوجود . لو تصورنا قيام هذه الألف من رقدتها لكَوْنَت مع النون لأمّاً بهذا الشكل ل . وتبقى بعد ذلك الزاي وهي نصف النون من الناحية الكتابية . وهكذا تتضمن النون الألف والزاي واللام فيكون الأزل ظاهراً في الله باطناً في الإنسان . أمّا الصاد والضاد فوجود الدائرة فيها أتم وأكمل من النون ، ومن ثم يمكن أن يدلا بدورهما على نفس الحقائق .

(٣) وإذا كان ابن عربي قد اعتمد على شكل الحروف الكتابي لإقامة هذه الموازنة بين الله والإنسان ، فإنه في تحليل الحروف الأربعة التي توازي عالم الجن - وهي العين والغين والسين والشين - يكتفي بالإحالة للقرآن مما يؤكد ما نذهب إليه من أن التأويل في فكر ابن عربي منهج واسع عميق ، ومن أن للنص القرآني حضوراً مستمراً في فكره . للجن أربعة حروف لأن الجوانب التي يأتي منها الشيطان للإنسان أربعة : هي الأمام والخلف واليمين والشمال ، ويستند ابن عربي إلى قوله تعالى ﴿لَا تَنبَهُم﴾ من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ﴿فحصلت الأربعة للجن الناري لحقائق هم عليها . . . وفرغت حقائقهم ، ولم تبق لهم حقيقة خامسة يطلبون بها مرتبة زائدة» (٢١) .

(٢٠) الفتوحات ١ / ٥٣ - ٥٤

(٢١) الفتوحات ١ / ٥٣

(٤) وتبقى بعد ذلك المرتبة العشرية من الحروف ، وهي التي للملائكة « وهي ثمانية عشر حرفاً وهي الباء والجيم والدال والهاء والواو والحاء والطاء والياء والكاف والميم والفاء والقاف والراء والتاء والشاء والحاء والذال والظاء » (٢٢) .

والعلة وراء أن يكون للملائكة ثمانية عشر حرفاً هي أن الملائكة تمثل العالم الوسيط بين الله والإنسان ؛ ولذلك يعتبر ابن عربي المرتبة العشرية من الحروف هي « المرتبة الثانية من المراتب الأربعة » (٢٣) أي بدون اعتبار المرتبة الفلكية للحروف . وإذا كانت للحضرة الإلهية ثلاثة جوانب هي الذات والصفة والرابطة بينهما ، تماثلها ثلاثة جوانب للحضرة الإنسانية فإن كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة ينقسم أيضاً إلى ملك وملكوت وجبروت ، أو ظاهر وباطن وبرزخ . وعلى ذلك يكون مجموع الحضرتين ثمانية عشر جانباً ، وهي أعداد حروف الملائكة . هذه الجوانب الثمانية عشر تنقسم إلى تسعة في جانب الحق وتسعة في جانب الإنسان ، وذلك بحكم برزخية عالم الملائكة . التسعة التي في جانب الحق هي رقائق الإلقاء من الحق إلى الخلق ، والتسعة التي في جانب الإنسان هي رقائق التلقي ، والواسطة التي تتوسط بين هذين الجانبين هو جبريل الذي يهبط بالوحي إلى الأرض على الرسول . وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله :

« الحضرة الإنسانية كالحضرة الإلهية ، لا بل هي عينها على ثلاث مراتب : ملك وملكوت وجبروت . وكل واحدة من هذه المراتب تنقسم إلى ثلاث ، فهي تسعة في العدد ، فتأخذ ثلاثة الشهاداة فتضربها في الستة المجموع من الحضرة الإلهية والإنسانية ، أو في الستة الأيام المقدرة التي فيها أوجدت الثلاثة الحقيقية الثلاثة الخلقية يخرج لك ثمانية عشر ، وهو وجود المَلَك . وكذلك تعمل في الحق بهذه المثابة ، فالحق له تسعة أفلاك للإلقاء ، والإنسان له تسعة أفلاك للتلقي ، فتمتد من كل حقيقة من التسعة الحقيقية رقائق إلى التسعة الخلقية ، وتنعطف من التسعة الخلقية رقائق على التسعة الحقيقية ، فحيثما اجتمعت كان الملك ذلك الاجتماع وحدث هناك ؛ فذلك الأمر الزائد الذي حدث هو الملك . فإن أراد أن

(٢٢) الفتوحات ١ / ٥٤

(٢٣) الفتوحات ١ / ٥٣

يميل بكله نحو التسعة الواحدة جذبته الأخرى ، فهو يتردد ما بينها ، جبريل ينزل من حضرة الحق على النبي عليه السلام . . . فإن أخذناها من جانب الحق قلنا أفلاك الإلقاء ، وإن أخذناها من جانب الإنسان قلنا أفلاك التلقي . وإن أخذناها منها جعلنا تسعة الحق للإلقاء والأخرى للتلقي ، وباجتماعها حدث الملك ؛ ولهذا أوجد الحق تسعة أفلاك السموات السبع والكرسي والعرش ، وإن شئت قلت فلك الكواكب والفلك الأطلس ، وهو الصحيح» (٢٤) .

ح : الحروف ومراتب العارفين

إذا تركنا هذه التقسيمات الوجودية للحروف وانتقلنا إلى تقسيم الحروف على أساس معرفي لاحظنا أن ابن عربي يعتبر هذا التقسيم تقسيماً حقيقياً كالتقسيمات السابقة ؛ فكما تتوازي مراتب العارفين مع مراتب الوجود طبقاً للأفاق التي يصل إليها العارف في رحلته المعراجية ، فكذلك الحروف - من حيث حقيقتها الروحية - أمم تعقل وتعي وتدرك « واعلم أنه ما قسمنا هذه الحروف تقسيم من يعقل على طريق التجوز ، بل ذلك على الحقيقة ، فإن الحروف عندنا وعند أهل الكشف والإيمان - حروف اللفظ وحروف الرقم وحروف التخيل - أمم من جملة الأمم - لصورها أرواح مدبرة حية ناطقة تسبح الله بحمده طائعة ربه . . . فما الحروف عندنا كما هي عند أهل الحجاب الذين أعماهم الله وجعل على بصرهم غشاوة» (٢٥) .

تنقسم الحروف - معرفياً - إلى مراتب موازية لمراتب العارفين من البشر ، فهناك العامة والخاصة ، وخاصة الخاصة ، وخلاصة خاصة الخاصة ، وصفاء

(٢٤) الفتوحات ١ / ٥٤ . هذا هو تقسيم الحروف عند عامة العقلاء كما يقول ابن عربي . أما تقسيم عالم الحروف عند المحققين فهو على ست مراتب يجعل فيها النون للحضرة الإلهية ، والميم للحضرة الإنسانية ثم مرتبة الجن - النوري والناري - وهي الجيم والواو والكاف والقاف ، والمرتبة الرابعة للبهائم وهي الدال والذال والغين والشين . أما المرتبة الخامسة فهي للنبات وحروفها الألف والماء واللام ، ومرتبة الجماد هي المرتبة السادسة وحروفها هي الباء والحاء والطاء والياء والفاء والراء والتاء والثاء والحاء والظاء . انظر : الفتوحات ١ / ٥٦ - ٥٧ .

(٢٥) الفتوحات ٤ / ٩٠ .

خلاصة خاصة الخاصة . وهناك العالم المرسل ، والعالم الذي تعلق بالله وتعلق به الخلق وهو ما يطلق عليه ابن عربي « عالم التقديس من الحروف الكروبيين » . وهناك العالم الذي غلب عليه التخلق بأوصاف الحق ، والعالم الذي غلب عليه التحقق ، والعالم الذي قد تحقق بمقام الاتحاد . وهؤلاء الأخيرون يقسمهم ابن عربي إلى مرتبتين : عال وأعلى^(٢٦) .

أما الخاصة فهم حروف أوائل سور القرآن الأربع عشرة . وتقتصر حروف خلاصة خاصة الخاصة على الباء دون غيرها من الحروف^(٢٧) ، ويعود ابن عربي فيضعها مع الفاء والجيم في العالم الذي غلب عليه التحقق . ومن الصعب في الواقع تفسير هذا التقسيم للحروف على أساس صوتي أو كتابي ، وابن عربي نفسه لا يقدم لنا أي تفسير ، وحجته في ذلك الرغبة في الاختصار خشية الإطالة ، ومن ثم يكفي بالإحالة إلى كتاب « المبادئ والغايات » .

ويستدعي عالم التقديس من الحروف الكروبيين إلى أذهاننا عالم الملائكة الكروبيين الذين خلقهم الله في العماء ، واختار منهم الأرواح المدبرة لهذا العالم . هذه الحروف هي الألف والذال والذال والراء والزاي والواو . وهذه الحروف كلها تقبل الاتصال القبلي في الكتابة ولا تقبل الاتصال البعدي ، وهي من هذه الزاوية تتوازي مع الملائكة الكروبيين المهيمين في جمال الحق سبحانه لا يعلمون عن العالم شيئاً ، فهم غارقون في بحر الأحدية .

وهذه الحروف تماثل - من جانب آخر - العارفين من أهل الفناء كالبسطامي والحلاج وغيرهما ، وهم العارفون الذين غرقوا في جمال الجلال الإلهي ، واستغرقوا فيه بالكلية كما سبقت الإشارة . وإذا كان ابن عربي يُفَضِّلُ العارف العائد إلى الخلق دون أن يقلل من شأن أهل الفناء ، فإنه يَفَرِّقُ بين نوعين من العبادة : عبادة الذات من حيث كونها تستحق وصف الألوهة ، وعبادة الألوهة التي هي مجموع النسب والأوصاف ويرى وجوب الجمع في العبادة بين الاعتبارين بحكم

(٢٦) انظر : الفتوحات ١ / ٥٨-٥٩ ، وانظر ما يوازي ذلك من تقسيم العارفين ٢ / ٧٣-٧٤ .

(٢٧) انظر أهمية « الباء » في تأويل البسملة : الفتوحات ١ / ١٠٢ ، وسنعرض لها بعد ذلك .

تركيب العابد ، أو وجوده في عالم التركيب . في هذه التفرقة يشير ابن عربي إلى هذه الحروف إشارة تكشف عن معناها الذي استخلصناه لها من حيث مائلتها لعالم الملائكة الكروبيين من جهة ، ومائلتها للعارفين من أهل الفناء من جهة أخرى . يقول ابن عربي معبراً عن هذين الجانبين للعبادة بالمعنى والحرف « فالحرف للحرف والمعنى للمعنى ، فلذلك لم نعبد الذات معرّة عن وصفها بالالوهية ، ولم نعبد الألوهية من غير نسبتها إلى موصوف بها ، فلم تقم العبادة إلّا على ما تقتضيه حقيقة العبد ، وهو التركيب ، لا على ما تقتضيه حقيقة الحق وهو الأحدية . . . والحقيقة هي الأحدية التي لا تتعلق ولا يُتعلق بها ، ولهذا كانت الألف في الوضع الإلهي بالخط العربي إذا تقدمت في الكلمة لا تتصل ولا يُتصل بها ، وإذا تأخرت اتصل بها بعض الحروف ممّن لا علم له بالأحدية المطلقة التي تستحقها هذه الذات إلّا خمسة أحرف لا غير من جميع الحروف ، وهي الدال والذال والراء والزاي والواو . وهي خمسة أحوال ممّن اتصف بها عرف الأحدية ، وكانت عبادته ذاتية ولم يقترن بها أمر ، وهي عبادة المعنى للمعنى ، فإن الأمر عبادة الحرف للحرف فلا يخطر لعابد المعنى فرق بين الذات والالوهية ولا كثرة ، بل يرى عيناً واحدة تستحق ما هو عليه هذا العارف من حيث معناه لا من حيث حرفه . وهذا مقام الجلال والعظمة وأحدية العبد التي أعطت معرفة الأحدية الذاتية والتنزيه والغنى » (٢٨) .

د : الجهر والهمس بين الحروف والوجود :

يستغل ابن عربي كل الإمكانات المرتبطة بالبعد الصوتي لحروف اللغة في نظامه التأويلي وذلك لتأكيد تصوره الوجودي والمعرفي على السواء . ونلاحظ في تأويله لظاهرتي الهمس والجهر خاصة اعتماده المباشر على نصوص من القرآن يتصور أنها تشير رمزياً إلى هذه الحروف . تشير الحروف المجهورة إلى عالم الملك والشهادة ، بينما تشير حروف الهمس إلى عالم الغيب والملكوت . ويقابل هذين العالمين من الحروف أنواع من البشر نزلت فيهم آيات قرآنية « اعلم أن العالم على بعض تقاسيمه على قسمين بالنظر إلى حقيقة معلومة عندنا (قسم يسمى عالم

الغيب) وهو كل ما غاب عن الحس ولم تجر العادة بأن يدرك الحس له ، وهو من الحروف السين والصاد والكاف والحاء المعجمة (؟) والتاء باثنتين من فوق والفاء والشين والهاء (؟) والتاء بالثلاث والحاء . وهذه حروف الرحمة والألطف والرأفة والسكينة والوقار والنزول والتواضع ، وفيهم نزلت هذه الآية : ﴿ وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ﴾ . وفيهم نزل أيضاً على الرقيقة المحمدية التي تمتد إليهم منه من كونه أوتي جوامع الكلم أتى إليهم بها رسولهم فقال تعالى ﴿ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ﴾ ، وفيهم ﴿ وقلوبهم وجلة ﴾ ، وفيهم : ﴿ والذين هم في صلاتهم خاشعون ﴾ ، وفيهم : ﴿ وخشعت الأصوات للرحمن ﴾ . وهذا القبيل من الحروف هو أيضاً الذي نقول فيه إنه من اللطف لما ذكرنا ، فهذا من جملة المعاني التي تطلق عليه منا عالم الغيب واللطف « (٢٩) » .

هذه هي الحروف المهموسة ، وقد أدخل فيها ابن عربي الحاء والهاء وهما مجهوران . وفي مقابل هذين الحرفين أدخل الطاء والقاف في الحروف المجهورة ، وهما مهموسان . تقابل الحروف المجهورة عالم القهر والشهادة « وهو كل عالم من عالمي الحروف جرت العادة عندهم أن يدركوه بحواسهم ، وهو ما بقي من الحروف . وفيهم قوله تعالى : ﴿ فاصدع بما تؤمر ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ واغلظ عليهم ﴾ ، وقوله ﴿ واجلب عليهم بخيلك ورجلك ﴾ ، فهذا عالم الملك والسلطان والقهر والشدة والجهاد والمصادمة والمقارعة . ومن روحانية هذه الحروف يكون لصاحب الرحي الغث والغلظ وصلصلة الجرس ورشح الجبين ، ولهم : يا أيها المزمل ، ويا أيها المدثر ، كما أنه في حروف عالم الغيب : نزل به الروح الأمين على قلبك ، لا تحرك به لسانك لتعجل به ، ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه ، وقل رب زدني علماً « (٣٠) » .

إن ظاهرتي الجهر والهمس تتحولان هنا إلى رموز وجودية ، فالهمس يرمز إلى عالم الغيب وجودياً ، ويرمز إلى الرحمة واللطف والخشوع وكظم الغيظ إنسانياً . أمّا الجهر فيرمز لعالم الشهادة والقهر ، ويشير إلى الشدة والمصادمة . والآيات التي

(٢٩) الفترحات ١ / ٧٩ - ٨٠

(٣٠) الفترحات ١ / ٨٠

يستشهد بها ابن عربي على الحالتين أو الوصفين تعكس علاقة التقابل بين هاتين الظاهرتين . والأساس الذي يستند إليه ابن عربي في هذا الاستشهاد أن الرسول صلعم أوتي جوامع الكلم . وجوامع الكلم هي القرآن الذي يمكن أن يدل على كل شيء ، على الوجود والإنسان والمعرفة . إن الوحي أيضاً يمكن أن يعكس هاتين الحالتين ، فقد يكون صعباً شديداً ، أو ليناً سهلاً ، فهما حالتان جاء بهما الوحي للرسول . والرسول - من جانب آخر - أرسل رحمة للعالمين ، ولكنه أمر أن يحارب المشركين بالسيف ويغلظ عليهم ، والقرآن جامع لكل هذه الحقائق في وصف النبي صلعم . وليست الشدة التي جاء بها الرسول - في حقيقتها - إلا عين الرحمة وإن تسربت بمظهر القسوة والشدة ، كما أن عالم الشهادة والقهر ليس إلا صورة ظاهرة لعالم الغيب والملكوت .

وإذا كانت كل هذه المعاني الوجودية والمعرفية والإنسانية تدل عليها ظاهرتا الهمس والجره ، ألا يؤكد ذلك ما سبق أن قلناه من أن اللغة - وكذلك القرآن - تتحول عند ابن عربي إلى شفرة خاصة لا يفهم دلالتها إلا المتصوفة ، أعني الذين وصلوا منهم إلى غاية المعراج ونهايته ، وتحققوا بالمعرفة الكاملة ؟ .

وقبل أن نتقل من الحروف الصوامت إلى الحركات نشير إلى الموازة التي يقيمها ابن عربي بين الحروف الرخوة والشديدة والمطبقة وبين بعض المظاهر الوجودية « وجرت الريح ما بين زعزع ورخاء وهي الحروف الشديدة والرخوة . وظهر عن النفس أصوات كالرعود كالحروف المجهورة ، وهبوب النسيم وهي الحروف المهموسة ، وظهرت الطباق في الأفلاك كالحروف المطبقة في تنفس الإنسان إذا قصده ، وهو في الإلهيات إذا أردناه أن نقول له كن ، فالحروف المطبقة في النفس الإلهي وجود سبع سموات طباقاً ، وكل موجود في العالم على جهة الانطباق » (٣١) .

ولا يمكن الاعتراض على ابن عربي بأن الحرف الواحد قد يدل على شيء ويرمز إليه في سياق ، ويدل على شيء آخر ويرمز إليه في سياق آخر ، فدلالة الحروف وكذلك دلالة اللغة ليست دلالة ثابتة ساكنة ، بل هي دلالة ثرية

متنوعة . والحروف نفسها من حيث وصفها اللغوي تخضع لتصنيفات عديدة باعتباريات مختلفة ، فيمكن أن تصنف من حيث المخارج ، ومن حيث الهمس والجر ، والشدة والرخاوة ، ويمكن أن تتعدد الأوصاف على الحرف الواحد ولا يعني ذلك تعدداً في الحرف ذاته .

إن تعدد دلالة الحروف وتنوعها ليس إلا انعكاساً لتعدد مظاهر الوجود وتنوعها ، وتعدد الأسماء الإلهية وتنوعها ، وإن دلت كلها على حقيقة واحدة لا تتعدد ولا تتكرر « وكلمات العالم على مراتب مخارج الحروف من نفس المنتفَس الإنساني الذي هو أكمل النشآت كلها في العالم ، وهي ثمانية وعشرون حرفاً ، لكل حرف اسم عيَّنه المقطع ، مقطَعُ نَفْسِهِ ، فأولها الهاء وآخرها الواو . ومنها حروف مفردة المخرج كالحرف المستطيل والمنحرف والمكرر (كالضاد والسلام والراء) . ومنها مشتركة في المخرج كحروف الصفيَر، وإن كان بين المشترك تفاوت فهو قريب بعضها من بعض يجد اللافظ الصحيح اللفظ في حال التلقُّط بها الفرق بين الحرفين المشتركين كالطاء والتاء والذال ، فهذه الثلاثة وإن كانت من مخرج واحد فهو على التقارب لا على التحقيق . ولهذا اختلفت الألقاب عليه لاختلاف أحوالها في المخارج ، فيكون للحرف الواحد ألقاب متعددة لدرجات له في النفس عند التكوين منه في مقطع الحرف يمتاز به عن الذي يقاربه في المخرج الذي أوجب له أن يُقال فيه أنه مشترك ، كحرف الصاد غير المعجمة مثلاً ، فإنه من الحروف المهموسة ويشارك الكاف في الهمس . وهو من حروف الصفيَر، فهو يشارك الزاي في الصفيَر. وهو من الحروف المطبقة ، فهو يشارك القاف في الاستعلاء . فهذا حرف واحد اختلفت عليه ألقاب كثيرة لظهوره في مراتب متعددة ، قابل بذاته كل مرتبة صالح لها ، فاختلقت الاعتبارات ، فاختلقت الأسماء . كذلك نقول في العقل الأول عقلاً لمعنى يخالف المعنى الذي لأجله نسميه قلماً ، يخالف المعنى الذي لأجله نسميه روحاً ، يخالف المعنى الذي لأجله نسميه قلباً .

والعين واحدة والحكم مختلف لذا تنوعت الأرواح والصور كذلك الحق أصل الوجود، الواحد الأحد الذي لا يقبل العدد، فهو وإن كان واحد العين فهو المسمى بالحي القيوم العزيز المتكبر إلى تسعة وتسعين اسماً

لعين واحدة وأحكام مختلفة» (٣٢) .

إن كل حروف اللغة ترتدّ في حقيقتها إلى الألف - الحركة الطويلة - صوتياً وكتابياً ، فهي كلها تدرّجات مختلفة ومتباينة لهواء النّفس الذي تمثل الألف حريته الكاملة من الناحية الصوتية . والألف من الناحية الكتابية هي خط ، ومن هذه الزاوية تُعدّ كل الحروف تجليات مختلفة لهذا الخط الأصل . والألف توازي الذات الإلهية التي هي أصل الأسماء والحروف ومظاهر الوجود معاً كما سيّتين من الفقرة التالية .

٢ - الحركات الطويلة والقصيرة

إذا انتقلنا من الصوامت إلى الحركات ، وهي الفتحة والضمة والكسرة ، والألف والواو والياء ، نجد موازاة من نفس النوع ، فالألف توازي الذات الإلهية ، والواو تماثل الصفات وتوازيها ، والياء توازي الأفعال ، وذلك في عالم الألوهة أو عالم الخيال المطلق .

وإذا تدرّجنا هبوطاً إلى عالم الأمر كانت الألف للروح ، والواو للنّفس والياء للجسم الذي هو العرش . وعلى المستوى الإنساني توازي الألف الروح ، والواو النفس الإنسانية ، والياء الجسم الإنساني . وإذا كانت الألف فتحة طويلة ، والواو ضمة طويلة ، والياء كسرة طويلة ، فإن الروح الذي توازيه الألف صفته الفتح وهي الفتحة ، والنفس التي توازيها الواو صفتها القبض وهي الضمة ، والجسم الذي توازيه الياء صفته الفعل وهي الكسرة . أو لنقلُ بطريقة أخرى إن النّفس برزخ بين الروح والجسم على المستوى الإنساني ، والنفس الكلية برزخ بين عالم الأمر وعالم الخلق ، والألوهة برزخ بين الذات الإلهية والعالم ، وبالمثل فإن الضمة حركة متوسطة بين الفتح والكسر ، والواو حرف متوسط بين الألف والياء . الألف توازي الذات الإلهية في عالم الخيال المطلق ، وتوازي القلم في عالم الأمر ، وتوازي الروح على المستوى الإنساني ، وكذلك الياء توازي الأفعال الإلهية ، وتوازي الجسم أول عالم الخلق ، كما توازي الجسم الإنساني الذي تظهر منه الأفعال وإن كانت في حقيقتها تنسب للروح .

وهكذا يمكن أن توازي الحركات الطويلة والقصيرة مراتب الوجود إلى غير نهاية بدءاً من عالم الألوهة وانتهاء إلى الإنسان آخر مراتب الوجود . إن الفارق بين الألف من جهة والواو والياء من جهة أخرى أن الألف دائماً حركة طويلة ، أما الواو والياء فقد يكونا حركتين وقد يكونا صوامت ، فالألف ثابتة لا يَغْتَوِرُها تغير ؛ ولذلك توازي الذات الإلهية . والواو والياء يتوازيان مع عالم الصفات وعالم الأفعال . إن الواو والياء - من جانب آخر - حَرَفَا عِلَّةً ، والصفات والأفعال يمثلان عِلَّتَيْنِ فاعلتين ، فالألوهة - صفات وأفعالا - هي العِلَّةُ الفاعلة في العالم .

وهكذا يستطيع ابن عربي أن يحول مصطلح « العِلَّة » من معناه اللغوي إلى المعنى الفلسفي عن طريق هذه الموازيات التي يقيمها بين الحركات ومراتب الوجود « ذكر أهل التركيب في وضع الخطوط في حروف العِلَّةِ الياء المكسور ما قبلها إذ قد توجد الياء الصحيحة ولا كسر قبلها ، وكذلك الواو المضموم ما قبلها . ولما ذكروا الألف لم يقولوا المفتوح ما قبلها إذ لا توجد إلّا والفتح في الحرف الذي قبلها بخلاف الواو والياء ، فالاعتدال للألف لازم أبداً ، فالجاهل إذا لم يعلم في الوجود منزهاً إلّا الله نَسِيَ الروح القدسي الأعلى فقال ما في الوجود إلّا الله ، فلما سئل في التفصيل لم يوجد لديه تحصيل . وإنما خصصوا الواو بالمضموم ما قبلها ، والياء بالمكسور ما قبلها لما ذكرناه ، فصحت المفارقة بين الألف وبين الواو والياء . فالألف للذات ، والواو العِلَّةُ للصفات ، والياء العِلَّةُ للأفعال . الألف الروح والعقل صفته وهو الفتحة ، والواو النُّفْس والقَبْض صفتها وهي الضمة ، والياء الجسم ووجود الفعل صفته وهو الخفض . فإن انفتح ما قبل الواو والياء فذلك راجع إلى حال المخاطب . ولما كانتا غيرا ولا بد اختلفت عليهما الصفات ، ولما كانت الألف لا تقبل الحركات اتحدت بمبدلوها ، فلم يختلف عليها شيء البتة . وسُميت حروف العِلَّة لما نذكره ؛ فألف الذات عِلَّة لوجود الصفة ، وواو الصفة عِلَّة لوجود الفعل ، وياء الفعل عِلَّة لوجود ما يصدر عنه في عالم الشهادة من حركة وسكون ؛ فلهذا سميت عللاً » (٣٣) .

ولكي يؤكّد ابن عربي مثل هذا التصور الذي يربط بين الألف والذات

(٣٣) الفترحات ١ / ١٠٦ . وانظر أيضاً : الفترحات ٢ / ٣٩١

الإلهية من جهة ، وبين الواو والياء والصفات والأفعال من جهة أخرى يلجأ إلى التحليل الصوتي للألف ويرى أنها تمثل التحرر الكامل للهواء في النفس ، وتمثل باقي الحروف - بما فيها الواو والياء - تجليات مختلفة لهذا الصوت ، فالألف « يسري في مخارج الحروف كلها سريان الواحد في مرتبة الأعداد ... » ويتخفي اسمه في جميع المراتب ، فيكون الاسم هناك للباء والجيم والحاء وجميع الحروف والمعنى للألف» (٣٤) .

أما الواو والياء المعتلتان فليستا - بدورهما - سوى الألف انتقلت من حالة الاعتدال إلى الميل بالرفع في الواو والميل بالخفض في الياء . والميل هنا يعني التوجه على إيجاد صور أعيان الممكنات وذلك عن طريق التجليات الإلهية المختلفة . والميل - أيضاً - هو الرحمة التي أوجد الله بها العالم من نفسه ، وهي رحمة خفية باطنة ، ولذلك اختفت الواو في الأمر الإلهي « كُنْ » وظهرت في ضمير الهوية « هو » ، فاختفاؤها يدل على الرحمة الباطنة في إيجاد العالم ، وظهورها في ضمير الهوية يعوِّض اختفاءها في الأمر الإلهي « كُنْ » ويدل عليه . وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله : « أصل الأشكال الخط ، كما أن أصل الخط النقطة ، والخط هو الألف ، فالحروف منه تتركب وإليه تنحل فهو أصلها . وأما الحروف اللفظية فالألف يحدثها بلا شك كما يظهر الألف عن الحرف إذا أشبعته الفتح ؛ فإنه يدل على الألف ، كما أنك إذا أشبعت الحرف الضم دل على ألف الميل وهو واو العلة . وإنما ظهر عن الرفع المشيع لأن العلة أرفع من المعلول ، فما ظهر عن الحرف إلا بصفة الرفع البالغ ، ليعلم أنه وإن مال ما مال إلا عن رفعة رحمة بك ليوجدك مظهراً لخالفك . ألا تراه في حرف الإيجاد كيف جاء برفع الكاف المشيع فقال ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ ﴾ ، فجاء بالكاف مشبعة الضم لتدل على الواو . فإن قلت وأين الواو قلنا غُيِّب في السكون الذي هو الثبوت ، فإن الحق يستحيل عليه الحركة . فلما التقى سكون الواو من كون وسكون النون اتصفت الواو بالغيب فلم تظهر ، ولزمت الهوية . ولهذا هو الهو غيب وضمير عن غائب . وبقيت النون ساكنة تدل على سكون الواو ، وظهرت النون على صورة الواو في السكون وهو الثبوت كقوله خلق آدم على صورته ،

فأثبت الأسماء بوجود النون في كُنْ ، أي ما ثم كائن حادث إلا عن سبب» (٣٥) .

إن ابن عربي يستخدم مصطلحات « الحركة » و « السكون » و « العلة » استخداماً خاصاً ، فهذه المصطلحات اللغوية تكتسب أبعاداً وجودية . وإذا كانت الألف والواو والياء حروف علة ، فالذات الإلهية هي علة ظهور الصفات ، والصفات بدورها علة ظهور الأفعال . وليست الذات والصفات والأفعال وما يوازيها من الحروف مراتب منفصلة متميزة من الناحية الوجودية ، فالواو والياء ترتدان - صوتياً وكتابياً - إلى الألف ، كما ترتد الأفعال إلى الصفات ، والصفات إلى الذات . وإذا كانت الألف هي التي تُوجد الحروف صوتياً وكتابياً ، فللحروف - كذلك - قدرة على إظهار الألف المخفية فيها والباطنة إذا أشبع المتكلم حركة الفتح في الحرف ، وكذلك تظهر الواو إذا أشبع حركة الضم ، وتظهر الياء إذا أشبع حركة الخفض .

والحروف هنا هي الموجودات أو البشر الذين يُظهرون أسماء الله وصفاته كما ظهوروا هم بها . وإذا كانت الواو تمثل واسطة بين الألف والياء ، أو بين الذات والأفعال ، فمن الطبيعي أن تخفي هذه الواو وتكون غيباً في الأمر الإلهي « كُنْ » حتى يظل سر الخلق محفوظاً . ومن الطبيعي كذلك أن تظهر هذه الواو في ضمير الهوية لأنه يدلّ على الغيب المطلق للذات الإلهية .

أ - الحركات والمعرفة

وإذا كانت الواو هي الواسطة الوجودية بين الألف والياء ، أو بين الذات والأفعال ، فمن المنطقي - من وجهة نظر ابن عربي - أن تكون أيضاً هي الواسطة المعرفية بين الحق والخلق . تمثل الواو - معرفياً - الروح الجبريلي الذي حمل الوحي إلى الأنبياء عامة ، ومحمد صلعم خاصة ، والنبي في هذه الحالة يوازي الياء التي تتلقى من الواو . إن العلاقة بين الواو والياء هنا هي علاقة الإمداد بالاستمداد « فمن حيث إن الله تعالى جعلهما حرفي علة ، وكل علة تستدعي معلولها بحقيقتها ، وإذا استدعت ذلك فلا بدّ من سر بينهما يقع به الاستمداد والإمداد ، فلها أعطيت المد ؛ وذلك لما أودع الرسول الملكي الروحي لو لم يكن بينه وبين

الملقى إليه نسبة ما ما قبل شيئاً ، لكنه خفي عليه ذلك . فلما حصل له الوحي ومقامه الواو - لأنه روحاني علوي - والرفع يعطي العلو ، وهو باب الواو المعتلة ، فعبّرنا عنه بالرسول الملكي الروحاني جبريل كان أو غيره من الملائكة . ولما أودع الرسول البشري ما أودع من أسرار التوحيد والشرائع أعطى الاستمداد والإمداد الذي يمد به عالم التركيب ، وخفى سر الاستمداد ، ولذلك قال : ما أدري ما يفعل بي وبكم ، وقال ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ﴾ . ولما كان موجوداً في العالم السفلي عالم الجسم والتركيب ، أعطيناه الياء المكسور ما قبلها المعتلة ، وهي من حروف الخفض . فلما كانتا علتين لوجود الأسرار الإلهية من توحيد وشرع - وهنا سر الاستمداد - فلذلك مُدَّتَا (٣٦) .

ولعلنا لاحظنا كيف يحول ابن عربي المصطلحات اللغوية إلى شفرة خاصة ذات دلالات وجودية ومعرفية ، فالمد في الواو والياء يدل على الإمداد والاستمداد وجودياً ومعرفياً . ويمكن أن ترمز الواو إلى جبريل من حيث ميلها إلى الرفع ومَدَّها ، ويمكن أن ترمز - من حيث شكلها الكتابي - للإنسان الكامل الذي هو برزخ وجودي ومعرفي بين الحق والخلق ، أو بين الله والعالم .

إن الإنسان كما سبقت الإشارة له جانبان : جانب الأولية من حيث جمعيته الإلهية ووجوده في العلم الإلهي الباطن ، وجانب الآخريّة من حيث جمعيته الكونية وظهوره في الوجود ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . وكذلك الواو لها الأولية من حيث هي حرف علّة ، ولها الآخريّة من حيث هي حرف صحيح ينطق به في آخر المخارج وهو الشفتان . والواو - من جهة أخرى - ظاهرة في ضمير الهوية باطنة في الأمر الإلهي « كُنْ » ، فهي تماثل الإنسان بجميع جوانبه . الواو كالإنسان تجمع من حيث آخريتها كل قوى الحروف كما يجمع الإنسان كل مظاهر الوجود « ففي الواو خواص الحروف كلها وقواها ، لأنه لا يظهر عينه عند انقطاع الهواء في مخرجه حتى يمشی ذلك الهواء على جميع المخارج كلها ، فحصل فيه من قوة كل حرف » (٣٧) .

(٣٦) الفترحات ١ / ٦٢

(٣٧) كتاب الميم والواو والنون / ٥

والواو من حيث نطقها مفردة وكتابتها هي واوان بينهما ألف (واو) ، وهي من هذه الزاوية تماثل الصورة الإنسانية . الألف بين الواوين تفصل بين الصورة والأصل فيظهر التماثل كما يظهر الخلاف ، فالصورة الإنسانية - كما سبقت الإشارة - قد تكون الصورة الإنسانية في علم الله القديم ، أو قد تكون صورة حقائق الألوهة . وأياً كان الأمر فالصورة لا تماثل الأصل ولا تتوحد به ، إذ يظل هناك صورة وأصل ، وتتميز الصورة عن أصلها بالخلاف بين الذات « وحال بينهما حجاب العزة الأحمي والأحدية العظمى ، فتميزت الذات . فإذا نظرت الكون من حيث الصورة قلت عدماً ، فإن الصورة هي الهو ، فإذا نظرت من حيث ذاته قلت وجوداً . ولا تعرف ذلك ما لم تعرف الفاصل بين الواوين ، - وهو الألف - فيعرفك أن هذا ليس هذا » (٣٨) .

ولا يقف تحليل ابن عربي للواو صوتياً وكتابياً عند هذا الحد ، بل يتعرّض لدلالاتها العددية ، كما يعود لها دائماً - كما سنرى في حديثنا عن البعد الدلالي - عند الحديث عن الهوية ودلالة الضمير « هو » في القرآن عليها . كذلك يعود إليها عند الحديث عن الأمر الإلهي « كن » كما ستتعرّض له بالتفصيل بعد ذلك .

ب : الحركات ومراتب العارفين

إذا كان ابن عربي قد وجد للحروف الصوامت ما يوازها من مراتب معرفية ، فمن الضروري أن يجد للحركات مكانة أرقى من المراتب السابقة في درجات المعرفة ، وذلك بناءً على تصوره للحركات عموماً بأنها أسمى من الصوامت . تمثل الألف في مراتب العارفين القطب الذي هو محل نظر الله في العالم ، والذي يحفظ على العالم وجوده . أما الواو والياء فهما الإمامان ؛ أحدهما وهو الواو يحفظ الله به العالم العلوي ، وثانيهما - وهو الياء - يحفظ الله به العالم السفلي « إن هذه الحروف لما كانت مثل العالم المكلف الإنساني المشاركة له في الخطاب لا في التكليف دون غيره من العالم لقبولها جميع الحقائق كالإنسان ، وسائر العالم ليس كذلك ، فمنهم القطب كما منا وهو الألف . ومقام القطب منا الحياة القيومية ، هذا هو المقام الخاص به ؛ فإنه سار بهيمته في جميع العالم ،

كذلك الألف من كل وجه : من جهة روحانيته التي ندركها نحن ولا يدركها غيرنا ، ومن حيث سريانه نفساً من أقصى المخارج الذي هو منبعث النفس إلى آخر المناسف ، ويمتد في الهواء الخارج وأنت ساكت ، وهو الذي يُسمى الصدى . فتلك قيومية الألف ، لا أنه واقف . ومن حيث رقمه فإن جميع الحروف تنحل إليه وتتركب منه ، ولا يتحل هو إليها ، كما ينحل هو أيضاً إلى روحانيته وهي النقطة تقديراً ، وإن كان الواحد لا ينحل ، فقد عرفناك ما لأجله كان الألف قطباً» (٣٩) .

ومن الطبيعي أن يكون الواو والياء هما الإمامين على أساس من التفسير الذي أشرنا إليه قبل ذلك ، وهو أن الواو والياء ميل في الألف ، فالألف هو الأصل المُهَيَّمَن ، والواو والياء ليسا إلا إمالة بالرفع أو الخفض لهذه الألف . والإمامان بالمثل أقل من القطب من حيث المرتبة ، وإن كان الواحد منها يمكن أن يحل محله ويقوم مقامه ، كما يمكن أن تحل الواو أو الياء محل الألف . ولكن ماذا عن الأوتاد والأبدال ؟

لا يجد ابن عربي في الحركات سوى الثلاث الطويلة ، ولكنه يجد في حروف الإعراب - وبعضها حركات - ما يَسُدُّ له هذه الثغرة حتى يكتمل له موازنة الحروف بمراتب العارفين . وقد سبقت الإشارة إلى أن عدد الأبدال سبعة يتضمنون في داخلهم الأوتاد الأربعة ، ويتضمن الأوتاد في داخلهم القسطب والإمامين . وإذا كان القطب هو الألف ، والإمامان هما الياء والواو ، فمعنى ذلك أنهم داخلون في عدد الأبدال الأربعة خصوصاً ، وعدد الأبدال السبعة عموماً مع بعض التعديل ، فالألف والواو والياء التي تدخل في مراتب الأوتاد والأبدال ليست حروف المد ، بل هي حروف الإعراب وهي ألف الرفع للمثنى وواو الرفع للجمع وياء النصب والجذر للمثنى والجمع . ويضيف إليهم ابن عربي نون الرفع في الأفعال الخمسة ليكتمل عدد الأوتاد أربعة . وإذا أضفنا إلى هؤلاء الأربعة تاء الفاعل وكاف المخاطب وضمير الغائب المنصوب اكتمل عدد الأبدال السبعة .

ويعتمد ابن عربي - لغوياً - على إنابة الضمير مناب الاسم ودلالته عليه ، أو

لنقل إن الضمير يُبدل بالاسم ، فتؤدّي الضمائر وظائف الأبدال ، وهكذا يتغير المصطلح اللغوي ليشير إلى معاني صوفية « والأبدال سبعة الألف والواو والياء والنون وتاء الضمير وكافه وهاءه . فالألف ألف رجلان ، والواو واو العمرون ، والياء ياء العمرين ، والنون نون يفعلون . وسر النسبة بيننا وبينهم في مرتبة الأبدال كما بيناه في القطب أن التاء إذا غابت من قمت تركت بدلها ، فقال المتكلم قام زيد ، فنابت بنفسها مناب الحروف التي هي اسم هذا الشخص المخبر عنه . ولو كان الاسم مركباً من ألف حرف ناب الضمير مناب تلك الحروف لقوة حروف الضمائر وتمكنها واتساع فلكها . فلو سميت رجلاً « يا دار مئة بالعلياء فالسند » فقد نابت التاء أو الكاف أو الهاء مناب جملة هذه الحروف في الدلالة وتركته بدلها ، أو جاءت بدلاً منها كيفما شئت . وإنما صحّ لها هذا لكونها تعلم ذلك ولا يعلمه من هي بدل منه أو هو بدل عنها ؛ فلهذا استحققت هي وأخواتها مقام الأبدال . ومذكرك من أين علم هذا موقوف على الكشف ، فابحث عنه بالخلوة والذكر والهمة » (٤٠) .

إن استبدال حروف الإعراب بالحركات الخالصة للدلالة على القطب والإمامين في النص السابق لا يعني تراجعاً في فكر ابن عربي ، فللقطب والإمامين كما سبقت الإشارة في الباب السابق ممثلون من الرسل الأحياء بأجسادهم وهم عيسى وإلياس وإدريس والخضر ، ويمثلون زمانيون غير معيّنين على رأسهم ابن عربي . ويمكن أن تكون حروف الإعراب موازية للقطب والإمامين الزمانيين ، أما الألف والواو والياء - الحركات - فهي توازي القطب والإمامين السماويين .

٣- الحرف المركب (لا) ودلالته :

سبقت الإشارة إلى أن للحضرة الإنسانية ثلاثة حروف هي النون والصاد والضاد ، وذلك في تقسيم الحروف حسب مراتبها الفلكية . ولاحظنا في ترتيب الحروف حسب مخارجها في النفس أن حرف الميم يوازي مرتبة الإنسان (٤١) .

(٤٠) الفتوحات ١ / ٧٨ .

(٤١) انظر : كتاب الميم والواو والنون / ١٣-١٤ ، توجهات الحروف / ح من مقدمة الناشر . انظر : أيضاً : تأويل البسملة في الفتوحات ١ / ١٠٨ حيث تدل الميم في =

ويعود ابن عربي في ترتيب حروف اللغة حسب نظام أ ب ت ث فيجدد للحرف المركب « لا » دلالة على التناسب والتعلق بين الله والإنسان وذلك بحكم أنه مركب من حرف صامت هو اللام وحركة طويلة هي الألف التي توازي الذات الإلهية كما سبقت الإشارة . ومعنى ذلك أن اللام - في هذا الترتيب - توازي الإنسان . وفي هذا التعدد والثراء في دلالة الحروف على معانٍ وجودية ومعرفية متنوعة ، وفي الرمز للإنسان - وكذلك الله - بأكثر من حرف في أكثر من سياق وبأكثر من اعتبار ما يؤكد أن الدلالة الرمزية التي يضيفها ابن عربي على الحروف ليست دلالة ثابتة ذات بعد واحد ، بل هي دلالة متحركة متوترة تتسم بقدر هائل من الثراء والتنوع .

وليس هذا التوتر في نظام الدلالة إلا انعكاساً للتوتر القائم في بنية الوجود نفسه ، وهو توتر لا يدركه إلا قلب الصوفي المتحقق . ليس الوجود مشروعاُ تم وانتهى بل هو في حالة خلق جديد مستمر ، نحن البشر العاديين في لبس منه . يتجلى هذا التوتر في عمليات الإيجاد المستمرة التي تنصبُّ على الأعراض والصور بسرعة فائقة لا يدركها إلا خيال الصوفي . ومصدر هذه العمليات هو التجليات الإلهية المستمرة التي لا تتوقف عن العالم لحظة واحدة ، وهي التي تحفظ عليه بقاءه ووجوده آنأ بعد آن . ولولا هذه التجليات لَفَنِيَتْ صور أعيان الموجودات ، وانمحى العالم من الوجود الظاهر^(٤٢) .

يتجلى هذا التوتر في دلالة حروف اللغة ، وفي إمكانية ترتيبها وفق نُظْمٍ مختلفة على أسس متغيرة ، تُغيّر نظام هذه الحروف أو صورة ترتيبها ، وإن كانت الحروف هي هي في حقائقها وأعيانها . فهناك ترتيب حسب المخارج ، وهو ترتيب يتوافق مع ترتيب مراتب الوجود ، وفي هذا الترتيب توازي الميم مرتبة الإنسان . وهناك ترتيب آخر وفق الصوامت والحركات ، وفي هذا الترتيب توازي

= « بسم » على آدم والميم في « الرحيم » على محمد . ولاحظ التأويل الإعرابي الوجودي ، فالباء في « بسم » هي حقيقة محمد وقد عملت في ميم آدم الجر ، وهذه الميم - بدورها - عملت الجر في ميم محمد وهذا هو تبادل العمل بين محمد وآدم إعرابياً ووجودياً ومعرفياً ، الفتوحات ١ / ١٠٩ .

(٤٢) انظر : الفتوحات ١ / ٧٩ ، ٢ / ٤٥١

الواو مرتبة الإنسان الكامل الذي هو برزخ بين الحق والخلق ، كما أن الواو برزخ بين حرفي الأمر الإلهي « كَنْ » . وهناك ترتيب أ ب ت ث ، وفي هذا الترتيب يمكن أن توازي الباء الإنسان باعتبار أوليته ، ويمكن أن توازيه اللام في لام ألف بحكم تركيبها وآخريتها وشكل كتابتها حيث تلتقي بالألف وتعانقها وتختفي كل منهما في الأخرى دلالة على تداخل الظاهر والباطن في الإنسان ، حيث تدل الألف - كما سبقت الإشارة - على الذات الإلهية .

ويمكن أن تدل الباء في هذا الترتيب أيضاً على القدرة الإلهية ، أو العقل الأول الذي هو أول مبدع في عالم العماء ، ولا تعارض في ذلك ، فالعقل الأول هو المظهر الأول للحقيقة المحمدية التي هي الموجود الأول في عالم الخيال المطلق^(٤٣) ، ويكون الإنسان الكامل هو النقطة التي تحت الباء كما سنشير في تأويل البسملة .

في هذا الترتيب الثالث للحروف - ترتيب أ ب ت ث - يوازي ابن عربي بين اللام ألف وبين التناسب بين الله والإنسان من جهة ، وبينها وبين حقيقة الحقائق الكلية من جهة أخرى . ويقيم الموازة الأولى على أساس أن لام ألف ليست حرفاً بسيطاً ، ولكنها حرف مركب ، وهي من ثمّ تعكس التركيب الإنساني الذي يتكوّن من ظاهر وباطن ، أو من حقائق كونية وحقائق إلهية . ويقيم الموازة الثانية بين لام ألف وحقيقة الحقائق على أساس ما سبقت الإشارة إليه في الباب الأول من أن حقيقة الحقائق هي المفاهيم الكلية التي تنطبق على الحق وتوصف بالقدم ، وتنطبق على الخلق وتوصف بالحدوث ، وهي حقائق لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ، وإن كانت تقبل الوجود والتحيز في صور أعيان الموجودات .

والجمع بين الإنسان وحقيقة الحقائق في الدلالة الرمزية للام ألف يفسّر - كما سنشير في باب الدلالة - قابلية الإنسان وحده - دون غيره من الموجودات أو الحروف والكلمات الإلهية - لفهم دلالة الحروف والكلمات الإلهية على مستوى

(٤٣) انظر : الفتوحات ١ / ١٠٣ وقارن بتأويل البسملة ص ١٠٢

وانظر أيضاً : كتاب الميم والواو والتون / ٨ - ٩

الوجود والنص في نفس الوقت . والأساس الذي نقيم عليه هذا التفسير من جانبنا أن حقيقة الحقائق هي جماع الألوهة ، وهي محتوى العلم الإلهي القديم في نفس الوقت .

وبما يؤكد ما نذهب إليه من دلالة هذا التعدد في رمزية الحروف على توتر العلاقة بين الدال والمدلول وعدم ثباتها في اللغة الإلهية انعكاساً للتوتر القائم في بنية الوجود المدلول ، أن ابن عربي لا ينظر إلى الأنساق المختلفة في ترتيب حروف اللغة على أنها أنساق وضعية إنسانية ، بل يعتبرها من الأسرار الإلهية التي لا يدركها واضعو هذه الأنساق أنفسهم .

يقول ابن عربي : « هذا يختص بحروف الرقم المناسب المزودج ، وهو نظم أ ب ت ث ، فإنه ناسب بين الحروف لتناسبها في الصورة بخلاف وضع أبجد ، وذلك أن اللام كسوة الألف وجُتُّه ، فإنه مستور فيها بالنون الملتصقة به الذي تم وجود اللام . وجعلها في آخر النظم ليس بعدها إلا الياء ، لأنه ظهر في عالم التركيب وهو آخر العوالم . وجاء بعده بالياء لأن لها السفل إذ كانت إنما حدثت من إشباع حركة الخفض ، والخفض سفل ، والسفل آخر المراتب . فكان تنبيهاً أجري على خاطر الواضع لهذه الحروف ، وربما لم يقصد ذلك . ونحن إنما ننظر في الأشياء من حيث إن الباري واضعها ، لا من حيث يد مَنْ ظهرت منه ، فلا بد من القصد في ذلك والتخصيص ، فشرحنا لكون الحق هو الواضع لها لا غيره . ولما كانت الأولية للألف انبغى أن تكون له الأخيرة ، وكما له الظاهر في أول الحروف انبغى أن يكون له الباطن في آخر الحروف ليجمع بين الأول والآخر والظاهر والباطن . والياء هي ألف الميل في عالم الحس الذي هو العالم الأسفل لحدوثها عن الخفض لتدل على الألف التي في لام ألف ، ولتدل على السبب الذي في شكل اللام إذا انفردت . فإذا عانقت (اللام) الألف صغرت النون (التي في اللام) في الالتواء ، وقابل الألف التي في اللام الألف التي في لام ألف حتى لا يكون يقابله إلا نفسه ، فقابل الألف الألف وربطت النون بينهما ، وهو ألف سر العبد الذي تألف بربه . وهو من باب الامتنان الإلهي ، قال تعالى ممتناً على عبده لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم ، ولم يقل قلوبهم ولا بينها ، فجاء بهاء الهو في بينهم ، وجعل ميم الجمع سراً عليه

ليدل على ما ينسب إليه من الجمعية من حيث كثرة الأسماء له تعالى . والمراد أنه سبحانه أَلَف بين قلوب المؤمنين وبينه ، لأنهم ما اجتمعوا على محمد صلى الله عليه وسلم إلا بالله ولله ، فيه تألفوا التألف محمد صلى الله عليه وسلم (كذا) ، فافهم لماذا ذكر لام ألف في نظم تناسب الحروف، وهو نظم أ ب ت ث «(٤٤)» .

ولاحظ دلالة استخدام ابن عربي هنا لكلمة التناسب ، فهذا الترتيب للحروف في هذا النظام من جمع الحروف المتناسبة متجاوزة إنما جاء ليدل على التناسب بين الله والإنسان ، ولهذا لم تأتِ لام ألف التي تدل على هذا التناسب إلا في سياق هذا الترتيب الخاص . والواقع أن لام ألف - كما يقرر ابن عربي - ليست حرفاً على الحقيقة ، فهي مكونة من حرفين هما اللام والألف ، واللام - من حيث شكلها الرقمي - عبارة عن ألف ونون كما سبقت الإشارة . وحين تلتقي اللام بالألف تختفي النون ، ولا يمكن التمييز بين اللام والألف . وهذه بالضبط علاقة الإنسان بالله من جهة ، وعلاقته بالكون من جهة أخرى ، فاللام ترمز إلى وجود الإنسان على الصورة الإلهية بالألف التي فيها ، وترمز إلى وجوده على الصورة الكونية بالنون التي تجتمع مع الألف مكونة اللام ورامزة للوجود الإنساني .

وحين تلتقي اللام بالألف - في رحلة الإنسان المعرفية - تصغر النون دلالة على تحقق الإنسان بباطنه ، فلا يلتقي بالألف سوى ألف مثله فتختفي إحداها في الأخرى دلالة على التناسب الوجودي والمعرفي بين الله والإنسان والالتقاء بينهما ، وظهور أحدهما الذي يعني بطون الآخر . وتظل اللام ألف حرفاً مركباً دلالة على وجود الإنسان في عالم التركيب والمادة . وهو أول حرف مركب لأن الإنسان نفسه مركب من باطن وظاهر ، أو من حقائق إلهية وحقائق كونية . وعلى ذلك فهذا الحرف المركب لام ألف يرمز إلى هذا التركيب من جهة ، كما يرمز إلى التداخل والتآلف على المستوى المعرفي من جهة أخرى « وهو أول حرف مركب من الحروف فوحده الشكل ، فلم يُعرف الألف من اللام ، فالحق بالمفردات فكأنها حرف واحد كما تعذر الانفصال ولم يتميز شكل اللام فيه من شكل الألف ، فلم يدركه البصر . فإن قيل إن السمع يدركه بقوله لا ، فليعلم أن اللام تحتمل الحركة

والألف لا تحتل الحركة ، فلم يتمكن النطق بالألف ، فينطق باللام مشبعة الحركة لظهور الألف ليُعلم أنه أراد لام ألف لا لام غيره حتى يرقمه الراقم على صورته الخاصة به ، فلا تمتاز الألف من اللام لتمكن الألفة . كذلك الإنسان إذا كان الحق سمعه وبصره كما ورد في الخبر يرتبط بالحق ارتباط اللام بالألف ، ولهذا تقدم في حرف شهادة التوحيد في لفظة لا إله إلا الله ، فنفى بحرف الألف ألوهة كل إله أثبتة الجاهل المشرك لغير الله ، فنفى ذلك بحرف يتضمن العبد والرب ، فإنه يتضمن مدلول اللام والألف «(٤٥)» .

وترمز اللام ألف - من جهة أخرى - إلى التقاء الأحدية الإلهية والفردية التي يقوم عليها الوجود الإنساني والذي يؤدي إلى تمام قيام الوجود على الترتيب كما سبقت الإشارة . ويعتمد ابن عربي في هذه الدلالة الرمزية على القيمة العددية لحرف اللام من جهة ، وعلى ثلاثية الأطوار التي يمر بها خلق الإنسان في رحم الأنثى كما عبر عنها القرآن من جهة أخرى ، الأمر الذي يؤكد التفاعل بين فكر ابن عربي والنص القرآني . وإذا كانت الألف في حساب الجُمَّل تساوي واحداً ، فاللام تساوي ثلاثين ، فهي في المرتبة الثلاثية من العشرات . وتتوازي ثلاثية اللام مع أطوار خلق الإنسان في القرآن . والتقاء هذه اللام بالألف يعني التقاء الأحدية بالفردية ويكون الناتج هو شفعية الإنسان والوجود ومائلتهما للصورة الإلهية « فالألف لها الأحدية في المرتبة الأول في العدد ، واللام لها المرتبة الثالثة من أول مراتب العدد ، والثلاثة هي أول الأفراد ، فقد ظهر التناسب بين الأحد والفرد من حيث التوتير ؛ فهو أول في الأحدية ، والإنسان الكامل أول في الفردية فاعلم ذلك . ولهذا جاء في نشأة الإنسان أنه علة من العلاقة ، والعَلقية في ثالث مرتبة من أطوار خلقه ، فهي في الفردية المناسبة له من جهة اللام في مراتب العدد . قال تعالى : ﴿ خلقتنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ ، وهذه أول مرتبة ، ﴿ ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ﴾ ، هذه ثانية ، ﴿ ثم جعلناه نطفة علة ﴾ ،

(٤٥) الفتوحات ٢ / ٦٠٣ وانظر أيضاً : الفتوحات ٣ / ٣١٩ ، ٤ / ٢٦٣
وانظر فيما يرتبط بالدلالة المعرفية والوجودية للام ألف : الفتوحات ٢ / ٥٨٦ حيث تعبر اللام ألف عن التناسب والاتلاف بين الأرواح والأجساد والله والعالم .
وانظر أيضاً : الفتوحات ٢ / ٤١٢ حيث تتج معرفة أسرار اللام ألف كثيراً من العلوم .

وهي المرتبة الفردية ولها الجمع . والإنسان محل الجمع لصورة الحضرة الإلهية
ولصورة العالم الكبير ؛ ولهذا كان الإنسان وجوده بين الحق والعالم الكبير «(٦٦)» .

إن الوجود الإنساني - في هذا السياق - هو العلاقة التي تعد مرحلة ثالثة
بالنسبة لعلتي وجود الإنسان وهما الجسد المعبر عنه بالطين ، وهو جسد الأنتى
القابل ، والنطفة التي تستقرّ فيه مكوّنة من ماء الرجل . ويعتمد ابن عربي على
التشابه اللفظي بين العلاقة والعلاقة ليربط بين هذه الثلاثية وثلاثية اللام . ومن
الواضح أن ابن عربي في هذه التأويل يتجاهل سياق الآية التي لا تتوقف في أطوار
خلق الإنسان عند هذه الأطوار الثلاثة التي يؤكّد عليها ابن عربي ليتسقى له هذا
الربط .

وقد سبقت الإشارة إلى أن وجود الإنسان على الصورة الإلهية ومائلته لها من
جانب ، ومفارقته للأصل واختلافه عنه من جانب آخر هما حجرا الزاوية في
المعرفة . المخالفة تؤدّي إلى الوفاق والمحبة والسعي للمعرفة ، والمشابهة والمناسبة
تجعل المعرفة ممكنة . ولهذا تكتسب اللام ألف دلالة معرفية إلى جانب دلالتها
الوجودية ، إذ هي ترمز - إذ حُلّت من تعانقها الشكلي وصارت ال - إلى حقيقة
الحقائق الكلية ، مضمون العلم الإلهي القديم «واعلم أن لام ألف بعد حلها
ونقبض شكلها وإبراز أسرارها ، وفنائها عن اسمها ورسمها ، تظهر في حضرة
الجنس والعهد والتعريف والتعظيم ؛ وذلك لما كان الألف حظ الحق واللام
حظ الإنسان صار الألف واللام للجنس . فإذا ذكرت الألف واللام ذكرت جميع
الكون ومكوّنه . فإنّ فنيّت عن الحق بالخلقة وذكرت الألف واللام كان الألف
واللام الحق والخلق ، وهذا هو الجنس عندنا ، فقائمة اللام للحق تعالى ،
ونصف دائرة اللام المحسوس الذي يبقى بعدما يأخذ الألف قائمته هو شكل
النون للخلق ، ونصف الدائرة الروحاني الغائب للملكوت . والألف الذي تبرزه
قطر الدائرة للأمر وهو كنّ ، وهذه كلها أنواع وفصول للجنس الأعم الذي ما
فوقه جنس ، وهو حقيقة الحقائق التائهة ، القديمة في القديم لا في ذاتها ،
والمحدثة في المحدث لا في ذاتها . وهي بالنظر إليها لا موجودة ولا معدومة ، وإذا

لم تكن موجودة لا تتصف بالقدم ولا بالحدوث» (٤٧) .

وننتهي من البعد الصوتي للغة الذي طال رغماً عنا لتعدد جوانبه ، وننتقل إلى البعد الدلالي الذي نرجو أن نكشف من خلاله - بشكل أعمق - عن تعدد مستويات الدلالة وتوترها بين الدال والمدلول .

البُعد الدلالي

الموجودات هي كلمات الله التي تكوّنت من الحروف على ترتيب خاص . وأصل الحروف الإلهية هو النفس الإلهي الذي هو العماء ، فالعماء أصل الحروف والموجودات في نفس الوقت . وإذا كانت الحروف توازي مراتب الوجود البسيطة التي لا تزيد على ثمان وعشرين مرتبة ، فإن الكلمات التي تتألف من هذه الحروف لا تنتهي تأكيداً لقوله تعالى : ﴿ ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ﴾ وقوله تعالى : ﴿ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً ﴾ (٤٨) .

وإذا كانت الحروف قد ظهرت في العماء عن النفس الإلهي ، وتجلّت في مراتب الوجود البسيطة مرتبة مرتبة ، فإن الموجودات المركبات ، وإن ظهرت أيضاً في العماء ، إلّا أنها ظهرت عن كلمة إلهية مركبة هي الأمر الإلهي « كن » . ولا تخلو حروف هذه الكلمة الظاهرة والباطنة من دلالة توازي ثنائية الظاهر والباطن في الوجود بأسره ، وفي الموجودات على انفرادها .

إن تحليل ابن عربي الصوتي لكلمة « كن » يكشف عن أحد وسائل التأويلية من جهة ، كما يكشف في نفس الوقت عن دلالة الحروف كما حللناها في الصفحات السابقة . ويكشف - من جهة ثالثة - عن جانب من فهمه للبُعد الدلالي للغة فيما يرتبط بالكلمة .

(٤٧) الفتوحات ١ / ٧٧

(٤٨) انظر استشهاد ابن عربي بهذه الآيات : الفتوحات ١ / ٥٧ .

١ - دلالة الكلمة الإلهية الأولى « كُنْ »

لهذه الكلمة - الأمر الإلهي - جانبان : جانب ظاهر يتكوّن من حرفين هما الكاف والنون ، وجانب باطن يتكوّن من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون . وعلى ذلك فهي من حيث ظاهرها توازي عالم الشهادة ، ومن حيث باطنها توازي عالم الغيب والملكوت . ولما كان عالم الشهادة نفسه يتكوّن من ظاهر وباطن تماثلت حروف « كُنْ » الظاهرة مع جانبي عالم الشهادة ؛ فالكاف من حيث مخرجها غيب باطن لأنها من حروف أقصى الحنك ، فهي توازي باطن عالم الشهادة ، هذا إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من دلالتها على نصف دائرة الوجود الظاهر من حيث شكلها الكتابي . فالبعد الدلالي الظاهر لحروف « كُنْ » هو دلالتها على جانبي عالم الشهادة ، الظاهر والباطن .

وتتكوّن كلمة « كُنْ » من حيث باطنها من ثلاثة حروف ، لأن أصلها « كون » وحُذفت الواو - لغوياً - لالتقاء الساكنين ، الواو والنون . ولكن هذا الحذف يكتسب عند ابن عربي دلالات وجودية سبقت الإشارة إلى بعضها . الواو المحذوفة - في مثل هذا التصور - توازي التوجه الإلهي الباطن في كل شيء في الوجود ، وذلك لأنها حرف علّة ، فعنها - أو بسببها - وجد التكوين « فشهادة صورة كلمة كُنْ اثنان كاف ونون ، وهكذا عالم الشهادة له وجهان ظاهر وباطن ، فظاهره النون وباطنه الكاف . ولهذا مخرج الكاف في الإنسان أدخل لعالم الغيب ؛ فإنه من آخر حروف الخلق بين الخلق واللسان ، والنون من حروف اللسان . وغيب هذه الكلمة هو الواو بين الكاف والنون ، وهي من حروف الشفتين ، فلها الظهور . وهي حرف علّة لا حرف صحيح ، ولهذا وجد عنه التكوين لأنه حرف علّة ، ولما كان من حروف الشفتين بامتداد النَّفْس من خارج الشفتين إلى ظاهر الكون ، ولهذا كان ظهور الحكم في الجسم للروح ، فظهرت منه الأفعال والحركات من أجل روحه ، وكان روحه غيباً ؛ لأن الواو لا وجود لها في الشهادة لأنها حُذفت لسكونها وسكون النون ، فهي تعمل من خلف الحجاب ، فهي غائبة في العين ظاهرة في الحكم » (٤٩) .

إن الواو هنا هي الرابطة بين الكاف والنون ، أو بين الباطن والظاهر . وهي توازي التوجه الإلهي على إيجاد أعيان الممكنات ، سواء تم هذا التوجه بالقول أو باليد أو بالدين . وهذا الوضع الباطني للواو يتماثل مع تصور ابن عربي أن لكل موجود وجهين : وجهاً إلى علته وسببه المباشر ، وهذا هو جانبه الظاهر ، ووجهاً يخصه إلى الله ، وهذا هو جانبه الباطن .

ويتسق هذا التصور - من جانب آخر - مع ما سبقت إليه الإشارة من وجود الموجودات عن ثلاث حقائق لا اثنتين ، تنتهي بظهور العالم والإنسان إلى التربيع أو الشفعية . ولذلك يحرص ابن عربي على ثلاثية كلمة التكوين ، وعلى توسُّط الواو بين الكاف والنون ، أي بين الظاهر والباطن .

ويمكن لهذه الكلمة « كُنْ » أن تتماثل مع الأفلاك التسعة التي ينتج عن حركتها كل ما يحدث في الدنيا والآخرة من كون واستحالة ، فهي أصل التكوينات التي تنتج عنها كلمات الله الكثيرة . توازي كلمة « كُنْ » هذه الأفلاك التسعة لأن حروفها الظاهرة والباطنة عددها ثلاثة ، ولكنها يمكن أن تنحلَّ إلى تسعة حروف ، فالكاف ثلاثة هي كاف ألف فاء وكذلك الواو ثلاثة والنون ثلاثة . توازي الكاف الفلك الأطلس لأنه باطن بالنسبة للفلك الذي يليه وهو فلك البروج الذي يضم في باطنه - بدوره - الأفلاك السبعة المتحركة . وعلى هذا فالنون تماثل فلك البروج . والواو الباطنة بين الكاف والنون توازي توجهات هذين الفلكين على الأفلاك السبعة المتحركة التي ينتج عن حركتها كل ما يحدث في عالم الكون والاستحالة .

وإذا كان الفلك الأطلس وفلك البروج يتوجهان - كما سبقت الإشارة - على إيجاد الجنة والنار وما يحدث فيها من الحركات والتكوينات المستمرة ، فمعنى ذلك أن كلمة التكوين دائمة التأثير في الدنيا والآخرة . تختص الكاف بتكوينات الآخرة من حيث هي باطن الكلمة ومن حيث موازاتها لفلك البروج . والواو هي علّة امتزاج نعيم الدنيا بعذابها من حيث توسُّطها - الباطن - بين الكاف والنون - وهكذا يستطيع ابن عربي عن طريق حل حروف « كُنْ » إلى بساطتها الحروفية أن يجعلها تسعة « ولما كانت التسعة ظهرت في حقيقة هذه الثلاثة الأحرف ظهر عنها من المعدودات التسعة الأفلاك . وبحركات مجموع التسعة الأفلاك وتسيير كواكبها

وجدت الدنيا وما فيها ، كما أنها تخرب بحركاتها . وبحركة الأعلى من هذه التسعة وجدت الجنة بما فيها ، وبحركة الثاني يلي الأعلى وجدت النار بما فيها والقيامة والبعث والحشر والنشر . وبما ذكرناه كانت الدنيا ممتزجة ، نعيم ممزوج بعذاب . وبما ذكرناه أيضاً كانت الجنة نعيمًا كلها والنار عذاباً كلها . وما زال ذلك المزج في أصلها ، فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا . وهذا هو الفرقان بين نشأة الدنيا والآخرة» (٥٠) .

وهكذا يمكن القول أن النَّقْسَ الإلهي هو أصل مراتب الوجود وأصل حروف اللغة الإلهية ، ويمكن القول كذلك أن كلمات الله (الموجودات) تنبع كلها من الكلمة الإلهية الأولى « كَنْ » التي تعكس جدلية الظاهر والباطن من خلال وسيط برزخي هو الواو المحذوفة والتي تربط بين الكاف والنون ، كما يربط عالم الخلق بين عالمي الأمر والشهادة ، أو بين الظاهر والباطن .

إن دلالة الكلمة هنا لا تنفصل عن دلالة حروفها ، بل يمكن القول إن دلالة الكلمة ليست إلا محصلة لمجموع دلالة حروفها . ولا تتوقف دلالة الكلمة عند حروفها الظاهرة ، بل تمتد لتشمل حروفها المقدرة المحذوفة . ومثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه - على مستوى التأويل - أن يثير أسئلة قد لا تخطر على ذهن مفسر غير متصوف ، مثل السؤال الذي يثيره ابن عربي مثلاً عن دلالة حذف الألف من أول كلمات البسملة « بسم » ووجودها في كلمات شبيهة أخرى ، مثل وجودها في قوله تعالى ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾ وفي قوله ﴿ بِاسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا ﴾ . والإجابة التي يطرحها ابن عربي عن مثل هذا السؤال تعيدنا إلى مكانة الألف ودلالاتها على الذات الإلهية ، كما تعيدنا إلى تصويره الوجودي والمعرفي للعلاقة بين الله والإنسان وهي علاقة التماثل والتضاد . أو لنقل بكلمات أخرى إن تأويل البسملة وحده كافٍ لاستخراج كل الدلالات الوجودية والمعرفية في فلسفة ابن عربي ، وكافٍ أيضاً لاستهلاك كل وسائل التأويل التي يستخدمها في مواجهة النص بدءاً من دلالة الحروف وانتهاء بدلالة التركيب . كما ستتعرض له في الفصل الثالث من هذا الباب . ونكتفي هنا من تأويل البسملة بدلالة الحرف المحذوف وهو الألف من البسملة ووجوده في كلمات أخرى مشابهة .

إن علاقة التضاد بين الله والإنسان تمنع من ظهورهما معاً . وقد ظهر العبد في باء البسملة ، أو في النقطة التي تحت الباء على وجه الخصوص « ونقول بسم بالباء ظهر الوجود ، وبالنقطة تميز العابد عن المعبود . قيل للشبلي رضي الله عنه أنت الشبلي فقال أنا النقطة التي تحت الباء ، وهو قولنا النقطة للتمييز وهو وجود العبد بما تقتضيه حقيقة العبودية . وكان الشيخ أبو مدين رحمه الله يقول ما رأيت شيئاً إلا رأيت الباء عليه مكتوبة » (٥١) . فالباء هنا تعني ظهور العبد ، ومع ظهور العبد تَبْطُن الذات الإلهية وهي الألف في البسملة . أمّا وجودها في غير البسملة فهو للدلالة عليها ، ولتأكيد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر ، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصور الكثيرة ومنها الإنسان « فلو لم تظهر في باسم السفينة ما جرت السفينة . ولو لم تظهر في اقرأ باسم ربك ما علم المثل حقيقته ولا رأى صورته ، فتَقَطَّ من سِنَةِ الغفلة وانتبه . فلما كثر استعمالها في أوائل السور حذفت لوجود المثل مقامه في الخطاب وهو الباء ، فصار المثل مرآة للسين ، فصار السين مثلاً ، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب » (٥٢) .

وهكذا نجد أن دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة ، والظاهرة والباطنة على السواء . ولا تنفصل دلالة الكلمات اللفظية والرقمية عن دلالة الكلمات الوجودية ، التي هي الموجودات . ومن المستحيل أن تكون هذه الدلالة دلالة عرفية وضعية كدلالة الكلمات الإنسانية ، فالكلمة الإلهية وجودية كانت أم لفظية تكتسب معناها من وجودها السابق في علم الله ، ولا بدّ أن يتماثل هذا المعنى الظاهر المتجلي في الوجود واللغة والقرآن مع المعنى الباطن في القصد الإلهي .

٢ - قضية الدلالة بين الظاهر والباطن :

لقد نوقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المشهور حول قدم القرآن وحديثه ، والخلاف الأعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها . وتضاربت الآراء بين القول بالتوقيف والقول بالاصطلاح ، أو

(٥١) الفترحات ١ / ١٠٢

(٥٢) السابق نفسه .

التوفيق بين الرأيين بالقول بقدّم الدلالة وتوقيفيتها من حيث الأصل ، وحدوثها واصطلاحيتها من حيث الفرع . ولكن هذه الآراء كلها قد اتفقت على أن العلاقة بين الدال والمدلول ، أو الالفاظ والمعاني علاقة عرفية اتفاقية وضعية . وكان الخلاف في واقعه حول أصل المواضعة هل هي من الله أم من الإنسان^(٥٣) .

وتتجلى قضية الدلالة في فكر ابن عربي من خلال منظور مغاير انطلاقاً من تصويره للالوهة - وهي مجموع الصفات والأسماء - على أنها مجموعة من العلاقات المشتركة الوسيطة بين الله والعالم من جهة ، والله والإنسان من جهة أخرى . من خلال هذا المنظور تنتفي ثنائية القدم والحدوث على مستوى الصفات الإلهية وعلى مستوى العالم معاً . وانطلاقاً من موازنة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة ، واللغة والقرآن من جهة أخرى ، تنتفي ثنائية القدم والحدأة على مستوى الدلالة اللغوية والنص القرآني معاً ، فالكلام الإلهي « له الحدوث والقدم فله عموم الصفة ، فإن له الإحاطة ولنا التقييد »^(٥٤) .

وإذا كانت الموجودات هي كلمات الله ، وكلامه قديم محدث ، فالموجودات الكلمات لها وجه إلى القدم من حيث وجودها السابق القديم في علم الله في صورة الأعيان الثابتة ، ولها وجه إلى الحدوث من حيث ظهورها في أعيان صور الموجودات الحسية . هذان الجانبان للوجود ينعكسان في مفهوم ابن عربي للغة ، وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية - ظاهر اللغة الإلهية - دلالة اتفاقية وضعية عرفية ، فإن دلالة الكلمات الإلهية - باطن اللغة الإنسانية - لا تقوم على الوضع والاتفاق بل تستند إلى أعيانها ومعانيها الثابتة في علم الله القديم « فتحدّث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي . وما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلّا لذاتها لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار ؛ لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدل »^(٥٥) .

(٥٣) انظر : عبد الحكيم راضي : نظرية اللغة في النقد العربي / ٨٥ - ٩١ .

وانظر أيضاً : - « الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة / دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

(٥٤) الفتوحات ٤ / ٤٠٢ .

(٥٥) الفتوحات ٤ / ٦٥ .

وليس هناك تعارض بين وضعية الدلالة في اللغة الإنسانية ، وذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة الإلهية . وقد سبق لنا التعرّض لموازاة ابن عربي بين حروف اللغة الإنسانية والأسماء الإلهية من جانب ، ومراتب الوجود من جانب آخر حيث اعتبر أن حروف اللغة الإنسانية اللفظية والرقمية والخيالية ما هي إلا أجساد لأرواح هي الحروف الإلهية التي تحفظ مراتب الوجود وتحفظ الأسماء الإلهية . وهكذا يمكن النظر إلى علاقة اللغة الإنسانية باللغة الإلهية من خلال ثنائية الظاهر والباطن . ولما كانت هذه الثنائية لا تقوم على تعارض وجودي أمكن القول أن قيام الدلالة في اللغة الإنسانية على الوضع والاتفاق مجرد وهم منشؤه التركيز على الجانب الظاهر وإغفال الجانب الباطن للظاهرة . التعارض بين الظاهر والباطن في دلالة اللغة تعارض معرفي يزيله الإنسان الكامل الذي يتحقق بباطنه وباطن الوجود كله فيكون قادراً على فهم الدلالة الحقيقية لكلمات الله على مستوى الوجود واللغة عامة ، وعلى مستوى النص القرآني بصفة خاصة .

إن الإنسان الكامل - كما سبقت الإشارة - يتمتع بموقع برزخي وجودي ومعرفي ، فهو أول من حيث القصد وآخر من حيث النشء ، أول من حيث روحه وباطنه وتحليّ الأسماء الإلهية كلها فيه . وهو آخر من حيث جسده وظاهره واجتماع حقائق الكون كلها فيه ؛ فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . وإذا كان الإنسان الكامل برزخاً جامعاً للطرفين - الله والعالم - فهو يفصل بينها كما يجمع في نفس الوقت . من هذه الزاوية يمكن النظر للإنسان على أنه الفاصل بين كلمات الله الكثيرة التي هي الموجودات ، كما أنه هو الواو الفاصلة بين الكاف والنون في الكلمة الإلهية « كُنْ » والباطنة بينها . الإنسان إذن - من حيث موقعه الوجودي - فاصل بين كلمات الله الكثيرة ، وفاصل بين حروف كلمته الواحدة . أمّا من حيث موقعه المعرفي فهو الواصل بين هذه الكلمات والحروف ، الواصل الذي يعطيها الدلالة ، ويضفي عليها المعنى ، لأنه هو الوحيد القادر على فهمها على مستوى الوجود والنص معاً .

إن ابن عربي يستخدم - كدأبه كما رأينا - المصطلحات اللغوية مضمياً عليها دلالات وجودية ومعرفية وإن كانت هذه الدلالات والأبعاد لا تنفصل عن معانيها الاصطلاحية بل تستند إليها . يستخدم هنا ابن عربي مصطلحات الفصل

والوصل حين يقول إن الإنسان الكامل ينوب مناب الحق في الفصل بين الموجودات أو الكلمات « فإن الله وصف نفسه بأن له كلمات فكثُر ، فلا بد من الفصل بين أحاد هذه الكثرة . ثم الكلمة الواحدة أيضاً منه كثرها في قوله ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ ﴾ فأتى بثلاثة أحرف : اثنان ظاهران وهما الكاف والنون ، وواحد باطن خفي لأمر عارض ، وهو سكونه وسكون النون ، فزال عينه من الظاهر لالتقاء الساكنين . فتاب الإنسان الكامل في هذه المرتبة مناب الحق في الفصل بين الكلمة المتقدمة والتي تليها ، فنطق الحق سبحانه في هذه النشأة الإنسانية ، وكل مَنْ ظهر بصورتها بالحروف في خارج النفس من هذه الصورة . ووجود الحرف في كل خرج تكويته إذا لم يكن مكوّناً هناك ، وإلا فَمَنْ يَكُونُهُ ؟ فلا بد للمكوّن أن يكون بين كل كلمتين أو حرفين لإيجاد الكلمة الثانية أو الحرف الثاني وتعلق الأول به لا بد من ذلك في الكلمات الإلهية التي هي أعيان الموجودات » (٥٦) .

إن وجود الكلمات بالنطق يفترض بالضرورة وجود التكلم الذي يفصل بين كل كلمة والكلمة التي تليها ، كما يفصل كذلك في الكلمة الواحدة بين كل حرف وما يليه . وإذا كان الله لا يظهر بذاته في كلماته المنطوقة ، فإن الإنسان الكامل - بموقعه البرزخي - هو الذي ينوب مناب الحق في هذا الظهور . وإذا كان الله لا ينطق القرآن بنفسه ، فإن القارئ هو الذي يقرأ ويفصل بين الحروف والكلمات ويسمي ما يقرأه القارئ كلام الله . وفي هذا السياق يكثر ابن عربي من الاستشهاد بقوله تعالى ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ حيث سمى الله قراءة القارئ كلام الله لأنه ينوب عن الحق في النطق بكلماته الملفوظة ، كما ينوب الإنسان الكامل - وجودياً - عن الحق في الظهور بكلماته الوجودية .

في ظل هذا التصور يزول التعارض بين وضعية الدلالة في اللغة الإنسانية وذاتية الدلالة في اللغة الإلهية ، فالوضع والاتفاق هو المستوى الظاهر ، والحقيقة الباطنة هي ذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة ، لأن اللغة الإنسانية ليست إلّا ظاهراً مادياً حسيّاً للغة الإلهية .

إن اللغة منحة من الله للإنسان منحه إياها من حقيقة النَّفس الإلهي الذي هو الروح الإنساني والهواء الذي يجري في غِارج نفسه مكوّناً الحروف والكلمات . ولذلك « جعل الله النطق في الإنسان على أتم الوجود ، فجعل له ثمانية وعشرين مقطعاً للنَّفس يُظهر في كل مقطع حرفاً معيناً ما هو عين الآخر ، مَيّزه المقطع من كونه ليس غير النَّفس ، فالعين واحدة من حيث إنها نفس وكثيرة من حيث المقاطع . وجعلها ثمانية وعشرين لأن العالم على ثمانية وعشرين في المنازل التي تجول السيارة فيها وفي بروجها ، وهي أمكنتها من الفلك المستدير كأمكنة المخارج للنَّفس لإيجاد العالم وما يصلح له ، ولكل عالم أعطت هذه المقاطع التي أظهرت أعيان الحروف ، ثم قسم هذه المقاطع إلى ثلاثة أقسام : قسم أقصى عند الطرف الأقصى الآخر ، فالأقصى الواحد يسمى حروف الخلق ، وهو على طبقات ، والأقصى الآخر الثاني حروف الشفتين ، وما بينهما حروف الوسط » (٥٧) .

ليست اللغة الإنسانية إذن في حقيقتها وباطنها سوى لغة إلهية . وإذا كان الإنسان ينوب مناب الله في النطق ، ويستمد نفسه الهواء الذي ينطق الحروف والكلمات به من الله ، أو من النفس الإلهي ، فالعارف الكامل هو الذي يفهم المعنى الباطن لهذه الكلمات الإلهية في الوجود واللغة على السواء . أما الإنسان العادي الذي لا يتجاوز إدراكه ومعرفته المستوى الظاهر ، فلا يفهم من اللغة سوى دلالتها الوضعية الظاهرة ، ولا يكاد يفهم من كلمات الوجود شيئاً .

الإنسان العادي في إدراكه للعالم ووقوفه عند المستوى الظاهر مثل العجمي الذي يسمع اللغة العربية فلا يدرك سوى أصواتها مجردة عن أي دلالة أو مغزى ، والإنسان العارف في إدراكه لباطن الوجود كالعربي يدرك دلالة هذه الأصوات الوجودية ويعرف معناها ، الأمر الذي يتيح له أن يفهم البعد الدلالي الباطن العميق للغة عامة وللنص القرآني خاصة « العالم كله لا يعرف من الموجودات التي هي كلمات الله إلّا وجود أعيانها خاصة . ولا يعلم ما أريدت له هذه الموجودات سوى أهل الفهم عن الله . والفهم أمر زائد على كونه مسموعاً ،

فكما ينوب العبد الكامل الناطق عن الله في إيجاد ما يتكلم به بالفصل بين كلماته - إذ لولا وجوده هناك لم يصح وجود عين الكلمة - كذلك ينوب في الفهم مناب الحق» (٥٨) .

ولا يتم للإنسان الوصول إلى إدراك هذه النياية الوجودية والمعرفية ، وإلى حالة الفهم للغة الوجودية إلّا بِرُقيه المعراجي حيث يتخلص من عناصر الكون المتداخلة فيه ، ولا يبقى إلّا بالسر الإلهي وحده وهو الروح ، أو النَّفْسُ الإلهي الذي نفخه الله في طيبته . في هذه الحالة يدرك العارف أن المتكلم على الحقيقة هو الله والناطق هو الله ، فإنه ما نطق في صورته إلّا بهذا السر الإلهي الباطن « وذلك هو الحظ الذي لكل موجود من الله ، وبه يصل إليه إذا صارت إليه الأمور كلها . وإذا تحلل الإنسان في معراجه إلى ربه ، وأخذ كل كون منه في طريقه ما يناسبه ، لم يبق منه إلّا هذا السر الذي عنده من الله فلا يراه إلّا به ، ولا يسمع كلامه إلّا به ، فإنه يتعالى ويتقدس أن يُدرك إلّا به . وإذا رجع الشخص من هذا المشهد ، وتركبت صورته التي كانت تحللت في عروجه ، ورَدَّ العالمُ إليه جميع ما كان أخذه منه مما يناسبه - فإن كل عالم لا يتعدى جنسه - فاجتمع الكل على هذا السر الإلهي واشتمل عليه ، وبه سبّحت الصورة بحمده ، وحمدت ربه إذ لا يحمد سواه . ولو حمدته الصورة من حيث هي لا من حيث هذا السر لم يظهر الفضل الإلهي والامتنان على هذه الصورة ... فالكلمة عن الحروف ، والحروف عن الهواء ، والهواء عن النفس الرحاني» (٥٩) .

وإذا كان السر الإلهي في كل موجود هو باطنه ، فكل موجود حي بحياة خاصة لا ندركها ، لأن هذا السر ليس إلّا النفس الإلهي ، «وعلى ذلك فإن كل شيء في الكون ناطق مسبّح لله تعالى ، وإن كان العامة لا يفقهون هذا التسبيح كما قال تعالى ﴿ وإن من شيء إلّا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ وقوله ﴿ سبح لله ما في السموات وهو العزيز الحكيم ﴾ وغيرهما من الآيات ، فالعازف وحده هو الذي يفقه هذا التسبيح ويدركه لأنه تحقق بحقيقة هذا السر الإلهي الذي لكل موجود وجه إليه» (٦٠) .

(٥٨) الفتوحات ٣ / ٢٨٤

(٥٩) الفتوحات ١ / ١٦٨

(٦٠) الفتوحات ١ / ٤٢٦ ، ٢ / ١٩٥ ، ٢٣٢ ، ٥٠٩ - ٥١٠ .

وهكذا تنتهي إلى أن الإنسان وإن كان حرفاً أو كلمة من كلمات الله الوجودية ، إلا أنه قادر - بحكم أنه كلمة جامعة - على فهم كلمات الله الوجودية واللفظية على السواء . هذا الفهم هو الذي يمكن الإنسان الكامل من تجاوز إطار اللغة العرفية الاصطلاحية والنفاذ إلى المستوى الباطن للغة في جانبها الإلهي . في هذا المستوى لا تقوم العلاقة بين الدال والمدلول على أساس اعتباطي قائم على الاتفاق ، بل تقوم على أساس ذاتي هي علاقة الرمز بالرموز إليه . ولما كان الرموز إليه (الوجود) في حالة من التوتر الدائم والتغير المستمرة كما أسلفنا ، فإن الرموز الدالة عليه في حالة دائمة من التوتر أيضاً .

٣ - الدلالة وعلاقة الاشتراك :

سبقت الإشارة في الباب السابق إلى أن ابن عربي - مخالفاً كثيراً من المتصوفة - يذهب إلى أن الأسماء كلها لله بالأصالة ، حتى تلك الأسماء التي توهم النقص والتي يتوهم عامة البشر أنها أسماء كونية . ومثل هذا التصور لا بد أن يكون مستنداً إلى الحقيقة الباطنية للغة التي حللناها في الفقرة السابقة . فإذا نظرنا للغة من جانبها الظاهر وقمنا في وهم مؤداه أن الله قد تسمى بأسماء خلقه واستعارها منهم . وكلا التصورين - الباطن والظاهر - يجب الجمع بينهما ، فالظاهر هو غطاء الباطن وستره والطريق الوحيد إليه ، والباطن لا يظهر لنا إلا من خلال هذا الظاهر ، فكلاهما ضروري للآخر . ولذلك لا بد من النظر لقضية الدلالة من خلال علاقة الاشتراك والتداخل بين الظاهر والباطن دون التركيز على أحدهما وإغفال الآخر .

من هذا المنطلق يفرق ابن عربي - من حيث الدلالة - بين الأسماء الأعلام والصفات والضمائر . الأسماء تعين المسمى وتحدده وتحصره ، أما الصفات فهي في منطقة وسطى بين الضمائر وأسماء الأعلام ؛ لأنها يمكن أن تدل بالاشتراك على أكثر من موصوف . والضمائر على عكس الأسماء قابلة لتعدد دلالاتها بتعدد مَنْ تشير إليهم أو تدل عليهم . وعلى ذلك يوازي ابن عربي بين أسماء الأعلام من حيث ثبات دلالتها وبين عالم الحس والشهادة . ويوازي بالمثل بين الصفات وبين عالم البرزخ والجبروت من حيث وسطيتها وقابليتها للاشتراك . أما الضمائر فهي توازي عالم الغيب والملكوت من حيث إنها متعددة الدلالة وغير قابلة للتحديد والتعيين . فالمضممرات « تلحق بعالم الغيب ، والمعينات تلحق بعالم الشهادة ؛ لأن

المضمّر صالح لكل معيّن لا يختص به واحد دون آخر ، فهو مطلق . والمعيّن مقيد ، فإنك إذا قلت زيد ، فما هو غيره من الأسماء ، لأنه موضوع لشخص بعينه . وإذا قلت أنت أو هو أو إنك فهو ضمير يصلح لكل مخاطب قديم وحديث . فلهذا فرقنا بين المضمّر والمعيّن بالاسم أو الصفة . والصفة برزخية بين الأسماء وبين الضمائر ، فإنك إذا قلت المؤمن أو الكاتب فقد ميزته عن غير المؤمن ، فأشبهه زيداً من وجه ما عيّنته الصفة ، وأشبه الضمائر من وجه إطلاقه على كل من هذه صفته ، غير أن الضمير الخطابي مثلاً يعمّ كل مخاطب كائناً مَنْ كان من مؤمن وغير مؤمن وإنسان وغير إنسان» (٦١) .

ولا يمكن الاعتراض على ابن عربي بالقول أن الضمير في سياق لغوي خاص يشير إلى مسمى معيّن محدّد هو الاسم الذي يجب أن يعود عليه الضمير في السياق اللغوي. فالاسم في نظر ابن عربي - والضمير بالتالي - يتغيّر من لحظة لأخرى ؛ لأن المشار إليه أو الشخص في حالة « خلق جديد » مستمرة . هذا الخلق الجديد لا يفهمه ويدركه إلّا العارفون أهل الخيال ، وهم من ثم يفهمون تغيّر معنى الضمير أو الاسم من لحظة لأخرى . أو لنقل بكلمات أخرى إن توتر الرموز إليه وحركيته الدائمة المستمرة تؤدّي بالضرورة إلى توتر الرمز الدال عليه « وإيّاك أن تتوهم تكرار هذه الحروف (الضمائر) في المقامات أنها شيء واحد له وجوه كثيرة إنما هي مثل الأشخاص الإنسانية ، فليس زيد بن علي هو عين أخيه زيد بن علي الثاني ، وإن كانا قد اشتركا في البنية والانسانية والدمهما واحد . ولكن بالضرورة نعلم أن الأخ الواحد ليس عين الأخ الثاني ، فكما يفرق البصر بينهما والعلم ، كذلك يفرق العلم بينهما في الحروف عند أهل الكشف من جهة الكشف ، وعند النازلين عن هذه الدرجة من جهة المقام التي هي بدل عن حروفه . ويزيد صاحب الكشف على العالم من جهة المقام بأمر آخر لا يعرفه صاحب علم المقام المذكور . وهو مثلاً إذا كررته بدلاً من الاسم بعينه فتقول لشخص بعينه قلت كذا ، فالتاء عند صاحب الكشف التي في قلت الأول غير التاء التي في قلت الثاني ؛ لأن عين المخاطب تتجدد في كل نفس ، بل هم في لبس من خلق

جديد ، فهذا شأن العالم مع أحدية الجوهر . وكذلك الحركة الروحانية التي عنها أوجد الحق تعالى التاء الأولى غير الحركة التي أوجد عنها التاء الأخرى بالغاً ما بلغت فيختلف معناها بالضرورة . فصاحب علم المقام يتفطن لاختلاف علم المعنى ، ولا يتفطن لاختلاف التاء أو أي حرف آخر ضميراً كان أو غير ضمير ؛ فإنه صاحب رقم ولفظ لا غير» (٦٢) .

إن هذه التفرقة بين دلالة الضمير والصفة والاسم من حيث التعدد والتنوع يمكن أن تتجاوز موازنة ابن عربي بين هذه المراتب ومراتب الوجود الثلاث إلى منطقة الألوهة ، فالضمير يمكن أن يوازي الذات الإلهية من حيث هي غيب مطلق ، والصفات يمكن أن توازي الألوهة من حيث هي مجموعة من الصفات والعلاقات المشتركة بين الحق والخلق . والاسم « الله » يعبر عن جمعية الألوهة ووحديتها ويدل عليها دلالة الاسم العلم على مسماه .

وتنعكس مثل هذه المنظمة في تطبيقات ابن عربي على النص القرآني ، فالضمير « هو » في القرآن الكريم يدل على الذات الإلهية ، والاسم « الله » يدل على الألوهة ويميزها عن غيرها ، فهو اسم علم لا يقع فيه اشتراك . أما الصفات فهي يمكن أن تدل على الحق من حيث باطنها ودلالاتها الذاتية ، ويمكن أن تدل على الخلق من حيث ظاهرها ودلالاتها العرفية . والعلاقة بين ضمير الهوية والاسم الله لا تقوم على الانفصال ، فالألوهة هي ظاهر الذات ، والذات باطنة فيها .

ولكي يصل ابن عربي لإبراز علاقة الظاهر والباطن بين الاسم « الله » وضمير الهوية يلجأ إلى تحليل الاسم « الله » تحليلاً صوتياً . وهو في هذا التحليل لا يكتفي بحذف أداة التعريف من الاسم ؛ لأن الناتج في هذه الحالة - على المستوى الدلالي - وهو « إله » يختلف عليه ، هل هو اسم أو صفة (٦٣) . يحذف ابن عربي الألف واللامين فلا تبقى سوى الهاء وحدها وهي من عالم الجبروت الذي يسميه ابن عربي عالم العظمة كما سبقت الإشارة ، وذلك في مقابلة عالم

(٦٢) الفتوحات ٧٨ / ١ - ٧٩ .

(٦٣) يمكن الرجوع إلى هذا الخلاف في تفسير الطبري ١٢٢ / ١ - ١٢٦ والزغشري ١ / ٣٥ - ٣٨ وكذلك تعليق الشريف الجرجاني على الكشف ١ / ٣٥ ، والقاموس المحيط ، مادة «اله» .

الملوك والغيب من جانب ، وعالم الملك والشهادة من جانب آخر^(٦٤).

هذه الهاء التي تبقى بعد حذف الألف واللامين من الاسم « الله » هاء مضمومة . وحركة الضم هذه إذا أشبعت وصارت واواً تنتمي بدورها إلى العالم الوسيط . وقد سبقت الإشارة إلى أن الواو توازي الصفات الإلهية ، كما توازي الروح الجبريلي البرزخي ، وتوازي الإنسان الكامل بحكم موقعه البرزخي الوسيط بين الحق والخلق ، فالواو- مثل الهاء من العالم الوسيط عالم الجبروت^(٦٥) .

ولأن الواو غير المحركة حرف علة بالمعنى اللغوي والوجودي ، فلا بد من تحريكها بالفتح لإزالتها عن صفة العلية . فإذا حركت صار الناتج عن هذا التحليل الصوتي للاسم « الله » الضمير « هو » الذي يعبر عن الذات الإلهية أو باطن الألوهة .

إن علاقة الظاهر والباطن بين الألوهة والذات الإلهية تنعكس- صوتياً- في علاقة الضمير « هو » بالاسم « الله » . ويتسق مثل هذا التصور مع ما أشرنا إليه من قبل من أن الضمائر تدل على الغيب لغوياً ووجودياً . أما على المستوى المعرفي ، فإن هذا الضمير ينتج في الذكر الصوفي من العلوم والمعارف أكثر من الذكر باسم « الله » وذلك بحكم هذا الفارق الدلالي بين الضمير والاسم .

إن أولية الضمائر على الأسماء تنسق مع أوليات كثيرة في فكر ابن عربي مثل أولية الباطن على الظاهر والوحدة على الكثرة والذات على الألوهة ، وإن كانت الأولوية دائمة أولية مرتبة ذهنية لا أولية وجودية زمانية . يقول ابن عربي عن علاقة الضمير بالاسم : « وهو عند الطائفة أتم الأذكار وأرفعها وأعظمها . وهو ذكر خواص الخواص ، وليس بعده ذكر أتم منه ، فيكون ما يعطيه الهو في إعطائه أعظم من إعطاء الأسماء الإلهية حتى من الاسم الله ، فإن الاسم الله دلالة على

(٦٤) انظر: الفتوحات ١ / ٥٨ .

(٦٥) انظر في العلاقة بين الهاء والواو خطأ ولفظاً وعدداً والمقارنة بينها من حيث دلالتها معاً على الهوية: كتاب الميم والواو والتون / ٥ ، ٨ - ١٠ ، وانظر أيضاً: الفتوحات ٢ / ٣٩٥ - ٣٩٦ .

الرتبة ، والهوية دلالة على العين ، لا تدل على أمر آخر غير الذات . ولهذا يرجع إليها محلول لفظة الله ، فإنك تزيل الألف واللامين على الطريقة المعروفة عند أهل الله ، فيبقى هو . فإن جعلته سبباً لتعلق الخلق به مكنت الضمة فقلت هو ، فجئت بواو العلة ، وفيها رائحة الغنا عن العالمين . والعلة ما لها هذا المقام من أجل طلبها المعلول كما يطلبها المعلول ، فحركت بالفتح تخفيفاً من ثقل العلة فقبل هو مذل على عين غائبة عن أن يحصرها علم مخلوق ، فلا يزال غيباً عند كل من يزعم أنه علم به ، حتى عن الأسماء الإلهية ، فشغلها بما وضعها له من المعاني ، فجعل الرازق همته متعلقة بالرزق ، والمقيت بالتقويت والعالم بالعلم ، والحي بالحياة ، وكل اسم بما وضع له وما دلّ عليه من الحكم ، فالأسماء موضوعة وضعتها الممكنات في حال ثبوتها وعدمها ، فالأسماء أحكامها . والهوية تقوم للممكنات بهذه الأحكام» (٦٦) .

إن دلالة ضمير الهوية على الذات الإلهية لا يمكن أن تكون دلالة متغيرة ، فالذات الإلهية ليست محلاً لأي تغير أو تحول أو انتقال . التغير والتحول في علاقة الاشتراك التي تمثلها الألوهة وهي مجموع الأسماء والصفات باستثناء الاسم « الله » الذي يدل على جمعية الألوهة ووحدتها الذاتية دلالة الاسم العلم على مسماه . إن الألوهة هي علة التغير المستمر والخلق الدائم من خلال تجلياتها الفاعلة المختلفة .

من هذا المنطلق تدل كل الضمائر المفردة في القرآن على الذات الإلهية ، وتدل كل ضمائر الجمع دلالة مشتركة على الله والعالم . ولما كانت العلاقة بين الله والعالم علاقة تماثل قائمة على التضاد الذاتي ، انعكست هذه العلاقة في القرآن من خلال التقابل الدائم بين ضمير المفرد وضمير الجمع ، فإن ضمير الجمع في القرآن إذا جاء دلالة على الذات الإلهية ، قابله ضمير المفرد دلالة على الأحدية الباطنة للعالم ، وبالعكس إذا جاء ضمير المفرد دلالة على أحدية الذات قابله ضمير الجمع دلالة على كثرة الأسماء الإلهية وكثرة العالم .

إن ثنائية الظاهر والباطن ، والكثرة والوحدة ، والذات والألوهة ، والله والعالم تتجلى جدليتها في النص القرآني من خلال التقابل بين الإفراد والجمع في

الضمائر ، الأفراد دلالة على الهوية والوحدة والذات ، والجمع دلالة على الألوهة والكثرة والعالم « قال الله عز وجل : ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ . وقال ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ فكان بهويته معنا ، وبأسمائه أقرب إلينا ، فإن الحق إذا جمع نفسه مع أحديته فلاسمائه من حيث ما تدل عليه من الحقائق المختلفة وما مدلولها سواء ، فإنها ومدلولاتها عينه وأسماءه ، فلا بد أن تكون الكناية عن ذلك في عالم الألفاظ والكلمات بلفظ الجمع مثل نحن وإنا بكسر الهمزة وتشديد النون مثل قوله : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ ، ﴿ وإنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ . وقد تفرّد إذا أراد هويته لا أسماه مثل قوله : ﴿ إني أنا الله لا إله إلا أنا ﴾ وأين نحن من أنا . . . فأفرد نفسه في جمعيتنا فقال وهو معكم ، وجمع نفسه في أحديتنا في قوله ونحن أقرب إليه ، فأفرد الضمير العائد على الإنسان ، فلم يكن الجمع إلا بنا ولا الواحد العين إلا به » (٦٧) .

ولا يكتفي ابن عربي بعلاقة التقابل بين الأفراد والجمع في الضمائر في القرآن ، بل ينطلق من تصوره لدلالة الصفة على أكثر من موصوف ليرى أن كل الأوصاف التي وردت في القرآن تدل بباطنها على حقائق الألوهة ، كما تدل بظاهرها على العالم . يتوقف ابن عربي مثلاً أمام قوله تعالى : ﴿ وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فقل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ ويرى أن الضمير «هم» في «ذرهم» يعود على الأسماء الإلهية . وهذا التأويل ينطلق من تصور أن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلال الصور الظاهرة . وإذا كان هو الفاعل ، فهو الموصوف بكل الصفات التي وردت في القرآن والتي تدل - في ظاهرها - على فاعلين آخرين .

وهذا التأويل يكسب الآية بعداً وجودياً وبعداً معرفياً في نفس الوقت . إن المعنى الظاهري للآية هو أمر المؤمنين - أو الرسول - أن يتجنبوا الكفار والمشركين الذين يسخرون من آيات الله ، ويعرضوا عنهم مستعيزين بالله من هذا اللهو . أمّا المعنى الباطن الوجودي فهو يشير إلى العارف بضرورة أن يترك الأسماء الإلهية وأنشغلها في شؤون العالم ، وإن يعتصم بالاسم الجامع « الله » الذي يدل على الألوهة في جمعيتها ولا يقتصر على صفة دون صفة « أمرنا الحق أن نقول الله ثم

نَذَرُ هُمْ أَي نَتْرَكُ ضَمِيرَهُمْ ، وهو ضَمِير (هم) ضَمِير الجمع لا (هو) الذي هو ضَمِير الأفراد ، فإننا للفرد نخلص العبادة من الجمع ، فإن الجمع أظهر القسمة بين الله وبين عبده في العبادة ، وهي الله لا للمكلف من حيث صورته ، وإن كانت له من حيث جمعيته بالله . فهنا رسمت قدم الشيخ أبي مدين رضي الله عنه ولم يتعد ، وغيره يتم الآية ، فقال في خوضهم يلعبون فوقف أبو مدين رضي الله عنه مع قوله : ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا ﴾ - وكل ما في العالم آياته فإنها دلائل عليه - فأعرض عنهم ، فامتثل أمر الله فأعرض ، ووقف غيره مع أمره أن يتركهم في خوضهم يلعبون ، فامتثلنا أمر الله وتركناهم ، فكشف الغطاء عن أبصارنا ، فعلمنا على الشهود من الخائف اللاعب ، وما هو هذا الجمع الذي أظهره ضميرُهُمْ في قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون . وقد تقدم أنه ما ثم أثر إلاّ للأسماء الإلهية فثبت الجمع لله بأسمائه وثبت حيد بهويته .

فما ثم جمع ولا واحد سوى الحق فاشهد وذر من أمر
كما قال في خوضه لاعبا لحكم القضاء وحكم القدر
فما ثم فيما ترى لاعبا سوى من يصرف هذي الصور
فتبصره وهو يلهو بها كما شاء حين يقضي الوطر (٦٨)

ورغم ما في هذا التأويل من غرابة ، فإنه على الأقل من وجهة نظر ابن عربي لا يتعارض مع دلالتها الظاهرة ، بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن الدلالة الظاهرة ضرورية وأساسية لهذا المستوى الدلالي الباطن . إن الفارق بين المستوى الدلالي الظاهر والمستوى الباطني يكمن في قدرة الصوفي على النفاذ إلى ما وراء عالم الظواهر المدرك إلى باطنه الروحي العميق .

إن الظاهر المدرك أو الخبرة اليومية المباشرة قد توهمنا أننا الفاعلون على الحقيقة ، خيراً كان الفعل أم شراً . والحقيقة التي يصل إليها الصوفي هي أن الأسماء الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة من وراء صور الموجودات الظاهرة ، يستوي في ذلك الإنسان وغيره من الموجودات . قد نتوهم من خلال الخبرة اليومية أن الكافرين والمشركين هم الخائفون في الآيات على الحقيقة ، ويدرك

الصوفي أنهم مجرد صور تتحرك بأيد خفية هي الأسماء الإلهية . وينطلق ابن عربي من هذا الفهم القائم على اشتراك الدلالة وتعددتها ليحلّ معضلة الجبر والاختيار ، فالإنسان غير من حيث ظاهره وصورته ، ولكنه مجبر من حيث باطنه وحقيقته ، فهو مجبر في اختياره وإن لم يحس مثل هذا الجبر إلا العارفون من أهل الله الذين يكشف لهم الأمر على ما هو عليه .

من هذا المنطلق لا يتعارض تأويل ابن عربي للآية مع معناها الظاهر ، فالكفار والمشركون هم الخائضون من حيث صورهم ، والمخوض فيه - ظاهرياً - هي آيات القرآن ، والخوض هو السخرية منها . أما من حيث الحقيقة والباطن ، فالخائضون هم الأسماء الإلهية الفاعلة على الحقيقة ، والمخوض فيه صور العالم وهي كلها دلائل وآيات على وجود الله أو مظاهر له ، والخوض هو الانشغال بشؤون العالم من جانب الأسماء الإلهية .

في مثل هذا التأويل تكتسب ألفاظ الخوض والآيات دلالات مشتركة ، فهي يمكن أن تكون دلالة على معاني ظاهرة كالسخرية والقرآن ، ويمكن أن تكون دلالة على معاني باطنة كالانشغال ومظاهر الوجود . وإذا كان ابن عربي قد وفق في تأويل كلمة « الآيات » استناداً إلى معناها اللغوي والاصطلاحي ، فإنه لم يوفق بنفس الدرجة في تأويل « الخوض » لأن معناها الظاهر لا يخلو في دلالته من الدخول في أمر غير مقبول . وقد يرد ابن عربي بأن هذا هو المعنى الوضعي الاصطلاحي البشري لا الدلالة الإلهية للغة في باطنها العميق . وهذا ما يؤكده بقوله مستشهداً بمجموعة أخرى من الآيات على رؤيته لمعضلة الجبر والاختيار « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، فهو القاتل وإن لم يرد هذا الاسم ، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ، فهو الرامي بالصورة الحميدة وإن لم يرد هذا الاسم ، ترميهم بحجارة من سجيل في صورة طير وإن لم يرد ، سراييل تقيكم الحر ، وهو الواقى وإن لم يرد للسراييل اسم .

فهذا هو الخوض فاعلم به	لتعلم من ذلك الخائض
وأبرم وما أنت أبرمته	وكن ناقضاً فهو الناقض
وقل للذي يُجْبَن انهض به	فتحمد نهوضك يا ناهض

فلم تقتتلوهم ولكنه هو القاتل الفارس الفارض»^(٦٩) إن الاشتراك في دلالة الألفاظ هو الذي يسمح لابن عربي بمثل هذه التأويلات ، وهو اشتراك يقوم على أساس أن الألوهة هي مجموعة من العلاقات المشتركة التي تربط بين الله والعالم ، من هنا يكون لكل لفظ في اللغة عامة والقرآن خاصة بعد دلالي باطن يدل على حقائق الألوهة ، وبعد دلالي ظاهر يدل على حقائق العالم . ولهذا انعكس التقابل بين وحدة الهوية وكثرة الألوهة (=كثرة العالم) في التقابل في استخدام الضمائر في القرآن كما سبقت الإشارة .

وانطلاقاً من التسوية بين الأسماء الإلهية والعالم ، ودلالة ضمير الجمع على كل منها يقرأ ابن عربي قوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ برفع اللام من كل . وتؤدي به هذه القراءة إلى التأويل النحوي على أساس أن « كل » خبر إن مرفوع بالضممة ، وذلك خلافاً للقراءة المشهورة بفتح اللام من كل على أساس أنها مفعول مقدم منصوب بالفعل « خلقنا » . ويكون معنى الآية عند ابن عربي على هذه القراءة وهذا التأويل « إِنَّا جَمِيعُ قَوَى الصُّورِ »^(٧٠) أي إِنَّا جَمِيعُ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ ، حيث إن ضمير الجمع يشير إلى حقائق الألوهة ويدل عليها ولا يدل على الذات في مرتبة الهوية المطلقة .

٤ - الاشتراك في الإعراب والبناء :

ولا تتوقف علاقة الاشتراك بين الله والعالم عند حدود الضمائر والأسماء ، بل تتجاوز ذلك إلى ظواهر لغوية كإعراب والبناء ، والتذكير والتأنيث والأسماء الموصولة التي يسميها ابن عربي « الأسماء النواقص » .

إن مصطلحات الإعراب والبناء اللغوية تعني تغير حالة الاسم أو الفعل مع تغير موقعه في السياق اللغوي في حالة الإعراب ، أما البناء فهو ثبات الاسم على حالة واحدة مهما تغير موقعه في السياق . وهذه المصطلحات اللغوية إذا طبقت

(٦٩) الفتوحات ١ / ١٤٢

(٧٠) الفتوحات ١ / ٥٣١ . وانظر في ترجيح هذه القراءة : ابن جني : المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها ٢ / ٣٠٠ وانظر أيضاً : جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامي / ٢٨٣ .

على حقائق الألوهة تعني الإشارة الرمزية إلى علاقة الذات الإلهية بصفاتها ، فالبناء - بمعنى الثبات وعدم التغير- يرمز إلى الذات الإلهية ، ويرمز الإعراب إلى حقائق الألوهة وتجلياتها الدائمة في العالم ، فالبناء « له باب في الصفة الثبوتية للإله من كونه ذاتاً ، ومن ثبوت الألوهية إليه دائماً . والمعرب له باب في المعارف الإلهية من قوله كل يوم هو في شأن ، وسنفرغ لكم أيها الثقلان ، فهذا الفرق بين المعرب والمبني » (٧١).

وإذا كانت الألوهة علاقة مشتركة كما أشرنا بين الذات الإلهية والعالم فإن الاسم الإلهي حين يطلق على كون من الأكوان أو فرد من البشر لا يبقى على حاله دائماً من حيث دلالة ، بل تنتقل دلالاته من بعدها الباطن الإلهي إلى بعدها الظاهر الاصطلاحي الوضعي . وهذا الانتقال يناقشه ابن عربي من خلال تطبيق ظاهرة الترقيم اللغوية على الأسماء الإلهية . فالاسم المرخم يمكن أن يُعرب بنقل حركة الحرف المحذوف إلى آخر الاسم بعد الحذف ، وهذا معناه عدم مفارقة الاسم لحالته الإعرابية ، أي دلالاته على الاسم الإلهي . ويمكن أيضاً أن يبني الاسم المرخم على حركة الحرف الأخير منه بعد الحذف . وفي هذه الحالة الثانية يدل الاسم على الألوهة من حيث ثباتها وعدم مشاركتها للعالم ، بينما يدل في الحالة الأولى على الاشتراك بين الألوهية والعبودية . ولا يجب أن يغيب عن بالنا أبداً أن هاتين الحالتين تمثلان درجتين معرفيتين لا حالتين وجوديتين ، فالأسماء وجوداً وحقيقة كلها لله بالأصالة وهي في الخلق مستعارة « فإذا رخم الاسم فقد ينتقل إعرابه إلى آخر ما يبقى من حروف الكلمة ، فتقول يا حارُ هلم بعد ما كانت الراء مكسورة نقل إليها حركة الثاء ليعرف السامع أنه قد حذف من الاسم حرف ، فإنه إنما يعرف المناذى اسمه إذا كان اسمه حارثاً بالثاء . فإذا حذف الثاء ربما يقول ما هو أنا ، ماذا نقل إلى الراء حركة الثاء علم أنه المقصود . كذلك إذا نودي العبد باسم إلهي ربما يقع في نفسه أنه جدير بذلك الاسم ، فينقل وصف عبوديته إلى ذلك الاسم الإلهي الذي نودي به هذا العبد فيعرف أنه المقصود من كونه عبداً لاستصحاب الصفة له ، هذا إذا نقل . وإذا لم يُنقل حركة المحذوف من الاسم لما بقي وترك على حاله كان القصد في ذلك قصداً

آخر ، وهو ترك كل حق على حقيقته حتى لا يكون لكون أثر في كون ، ولا يظهر لكون خلعة على كون ليكون المنفرد بذلك هو الله تعالى « (٧٢) » .

فإذا تجاوزنا ظاهرة الإعراب والبناء إلى ظاهرة التأنيث والتذكير ، وجدنا ما يقابلها في حقائق الألوهة وحقائق العالم ، فقد أعطى الله لنفسه اسم « الذات » وهو اسم مؤنث ، كما أعطى اسم « النُّفس » للبشر ، وهو اسم يحتمل التذكير والتأنيث فيما يرى ابن عربي . والحق أن ظاهري التأنيث والتذكير في العالم ترتدان إلى حقائق إلهية ، فالإيجاد الإلهي لصور أعيان الممكنات من عدمها الثبوتي إلى وجودها الحسي يعتمد على أمرين : القول وهو مذكر ، والإرادة وهي مؤنثة . ومن القول والإرادة انتقلت حقائق التذكير والتأنيث إلى العالم ، وبسببها كان التوالد والتكاثر في عالم الكون والاستحالة ، بل وفي عالمي الخلق والأمر كما سبقت الإشارة « وأعطى الله سبحانه اسم الذات لنفسه واسم النُّفس لما يحمل اسم النفس من التذكير والتأنيث كما قال تعالى : أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله ، فأنت ، فقال : بلى قد جاءتك آياتي بكاف مكسورة خطاب المؤنث آياتي فكذبت بها بقاء مفتوحة خطاب المذكر ، والعين واحدة ، فإن النفس والعين عند العرب يذكرا ويؤنثان ، وذلك لأجل التناسل الواقع بين الذكر والأنثى . ولذلك جاء في الإيجاد الإلهي بالقول وهو مذكر والإرادة وهي مؤنثة ، فأوجد العالم عن قول وإرادة ، فظهر عن اسم مذكر ومؤنث فقال : إنما قولنا لشيء - وشيء أنكر النكرات والقول مذكر - إذا أردناه - والإرادة مؤنثة - أن نقول له كن فيكون ، فظهر التكوين في الإرادة عن القول والعين واحدة بلا شك . ثم جعل التوليد في الحيوان ، بل في كل ما يقبل الولادة على ثلاثة أضرب : فيهب لمن يشاء إنثاء مراعاة لمحل التكوين ، ويهب لمن يشاء الذكور مراعاة للملقي ، أو يزوجهم ذكراً وإنثاء ، مراعاة للمجموع . . . ويجعل من يشاء عقياً لمن لا يقبل الولادة كأسماء التنزيه . فما في الوجود أحدية إلا أحدية الكثرة ، وليست إلا الذات ، والألوهة لهذه وصف نفس لأنه لذاته هو ، وله الأسماء الحسنى فافهم ، فلهذا قلنا أحدية المجموع أو أحدية الكثرة « (٧٣) » .

(٧٢) الفتوحات ٢ / ٥٩٤

(٧٣) الفتوحات ٣ / ٢٨٩ . وانظر عن أهمية العنصر الأنثوي في التصوف :

Annemarie Schimmel. Mystical Dimensions of Islam, pp. 426-453.

ولا يتوقف الاشتراك بين الله والعالم عند حدود التأنيث والتذكير ، والإعراب والبناء ، بل يشتركان كذلك فيما يطلق عليه ابن عربي « الأسماء النواقص » ويعني بها الأسماء الموصولة ، وهي ناقصة لأنها في حاجة دائمة إلى صلة تبينها وتزيل غموضها . وقد تسمى الله في القرآن بهذه الأسماء تقريباً إلى عباده وتطبيهاً لنفوسهم « فكان من العناية الإلهية بهم أن أجرى عليهم الأسماء النواقص ليعلموا أنهم في مرتبة النقص ، وهو كمالهم عن الكمال الإلهي ، فقال : والذي جاء بالصدق وصدق به ، يعني محمداً صلى الله عليه وسلم ، فكفى عنه والذي جاء بالصدق ، والذي من الأسماء النواقص . ولما علم أن العبد المقرّب يتألم بظهور نقصه ، ويخاف من إلحاقه بالعدم ورجوعه إلى أصله آنسه سبحانه من باب اللطف والكرم ، فسمى سبحانه نفسه بالأسماء النواقص فقال : هو الذي خلقكم ، وقال : الله الذي أنزل من السماء . وليس في القرآن لله تعالى أكثر من الأسماء النواقص ، فكان ذلك تأمناً للخلفاء ، فإنهم قاطعون بأن الحق ليس له مرتبة النقص ولا يقبلها ، ومع ذلك جرت عليه الأسماء النواقص فلو أثرت الأسماء لذاتها في المسمى لأثرت في الله ، وهي غير مؤثرة فيه » (٧٤) .

وننتهي من هذا القسم بالتأكيد على أن الاشتراك الدلالي بين الحق والخلق سواء في الأسماء أو الضمائر أو ظواهر اللغة ، ليس إلّا انعكاساً لجانبي الدلالة اللغوية في بعدها الإلهي والإنساني . وهذان الجانبان بدورهما ليسا إلّا انعكاساً لثنائية الذات الإلهية والعالم ، حيث تمثل علاقة الاشتراك الدلالي على المستوى اللغوي موازياً لوسيط الألوهة على المستوى الفلسفي . وكلاهما ضروري وأساسي لقضية التأويل كما وضحنا في الأمثلة التي ناقشناها .

البعد التركيبي

من الصعب في الواقع أن نفصل بين جوانب اللغة الصوتية والدلالية والسياقية أو التركيبية عموماً ، وفي فكر ابن عربي وتأويله خصوصاً . ولذلك سنكتفي هنا بمناقشة مفهوم ابن عربي للإسناد ودلالته الوجودية والمعرفية ، وإعطاء

نأذج لبعض القضايا التي يرى الباحث أنها أَدْخِلُ في باب التركيب مثل ظواهر البَذل وأدوات النداء ونون الوقاية ومعاني الحروف .

والواقع أننا أدرجنا معاني الحروف هنا لأن ابن عربي يُدخل فيها أفعال الأمر التي تتكون من حرف واحد كالشين من وشى والعين من وعى والقاف من وقى . وهذه الأفعال تعد جُملاً كاملة وإنْ تكوّنت من حرف واحد . وما يؤكد مشروعية هذا التصنيف من جانبنا أن ابن عربي ينسب علم حروف المعاني إلى الحضرة المحمدية ، وهي الحضرة التي ينسب إليها علم التركيب والإسناد بناءً على أن محمداً صلعم هو الذي أوتي جوامع الكلم^(٧٥) . أما علم الحروف الخالص فهو ينسبه كما سبقت الإشارة إلى عيسى عليه السلام .

الكلام بالمعنى الإسنادي التركيبي يوازي الوجود كما وازت الكلمات المفردة الموجودات التي لا يحصرها عدّ ، فالإسناد اللغوي لا بدّ أن يقوم على ثلاثة عناصر : مسند ومسند إليه وعلاقة أو رابطة بين المسند والمسند إليه . وليس الوجود إلّا هذا التركيب والتداخل بين عناصر ثلاثة هي الذات الإلهية (المسند إليه) والعالم (المسند) والألوهة تمثل العلاقة والرابطة بين الذات الإلهية والعالم . هذه الموازنة بين اللغة في بعدها التركيبي والوجود في علاقاته المتفاعلة هي ما يعبر عنه ابن عربي بجوامع الكلم الذي أوتيّه الرسول صلعم والذي ينتقل إلى العارفين والأولياء من ورثته « إن جوامع الكلم من عالم الحروف ثلاثة : ذات غنية قائمة بنفسها ، وذات فقيرة إلى هذه الغنية غير قائمة بنفسها ، ولكن يرجع منها إلى الذات الغنية وصف تنصف به يطلبها بذاته ، فإنه ليس من ذاتها إلّا بمصاحبة هذه الذات لها ، فقد صحّ أيضاً الفقر للذات الغنية القائمة بنفسها كما صحّ للآخرى . وذات ثلاثة رابطة بين ذاتين غنيتين ، أو ذاتين فقيرتين ، أو ذات فقيرة وذات غنية . وهذه الذات الرابطة فقيرة لوجود هاتين الذاتين ولا بدّ ، فقد قام الفقر بجميع الذوات من حيث افتقار بعضها إلى بعض - وإنْ اختلفت الوجوه - حتى لا يصحّ الغنى على الإطلاق إلّا لله تعالى الغني الحميد من حيث ذاته . فلنسمّ الغنية ذاتاً ، والذات الفقيرة حدثاً ، والذات الثالثة رابطة ؛ فنقول الكلم معصور في ثلاث حقائق ذات وحدث ورابطة . وهذه الثلاثة جوامع الكلم

(٧٥) انظر : الفتوحات ٣ / ٣٣

فيدخل تحت جنس الذات أنواع كثيرة من الذات ، وكذلك تحت جنس كلمة الحدث والرباط» (٧٦) .

إن علاقة التفاعل الدلالية بين الذات والحدث والرابطة في التركيب اللغوي ليست إلّا انعكاساً لعلاقة التفاعل بين الأسماء الإلهية من جانب ومراتب الوجود من جانب آخر وهي علاقة الفعل من جانب الأسماء الإلهية والانفعال من جانب الموجودات . وهذه العلاقة يمكن النظر إليها - من زاوية أخرى - على أساس من فاعلية المراتب الوجودية التي أظهرت الأسماء الإلهية من بطونها في الذات ، فهي علاقة يتفاعل فيها الطرفان كما يتفاعل جانباً الجملة اللغوية من خلال الرابطة التي تجمعها ، فالذات الغنية (المسند إليه) تكتسب من الذات الفقيرة (المسند) وصفاً لم يكن لها قبل الإسناد . وكذلك يكتسب المسند معناه من إسناده إلى ذات غنية . ولا يعني هذا التفاعل على المستوى الوجودي واللغوي أن الذات الغنية - في تصور ابن عربي - لها دلالتها الوجودية واللغوية المستقلة عن أي علاقة أو إسناد ، فالله هو الغني الحميد . وليست الألوهة في وحدتها سوى صفة الاستغناء المطلق التي يقابلها من جانب العالم الافتقار المطلق كما سبقت الإشارة في الباب الأول.

إن علاقة التفاعل تتجاوز - وجودياً - ثنائية الذات الإلهية والعالم ، وتمتد لتشمل كل مراتب الوجود من عالم الأمر إلى عالم الكون والاستحالة وهو العالم الحي الظاهر كما ناقشنا ذلك بالتفصيل في الباب الأول . وهذه العلاقة تجد مجراها في التركيب اللغوي الذي هو جوامع الكلم الموازي لتفاعل مراتب الوجود وعلاقات الموجودات التي هي كلمات الله .

تكتسب نون الوقاية في مثل هذا التصور معاني وجودية ومعرفية توازي معناها اللغوي وتنطلق منه . وإذا كان الوجود يتكون من ذاتين : ذات الحق الغنية عن العالمين ، وذات الخلق المفتقرة إلى ذات الحق ، فإن ذات العبد - الإنسان الكامل هي التي تحفظ على هذين الطرفين تمايزهما . أو لنقل بلغة ابن عربي إن إنية الإنسان تقي إنية الحق الظهور ، أي تحفظها عن الاتصال بالعالم والظهور والنزول

في مراتبه المختلفة ، وذلك على أساس أن الإنسان الكامل هو الوسيط البرزخي بين الله والعالم ، ومن خلاله يحفظ الله العالم بعد إيجاده . وإذا كان القرآن قد أثبت الإيتين : إنية الحق وإنية الخلق وميزهما ، فإن إنية الإنسان الكامل تكون وقاية لإنية الحق . « قال تعالى : ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ . . . فهذا إثبات الإيتين ، وإثبات حكمهما ، ثم نفى الحكم عن أحدهما بعد إثباته وهو الصادق القول ، فاعلم أن إنية الشيء حقيقته في اصطلاح القوم ، فهي في جانب الحق : ﴿ إني أنا ربك ﴾ ، وفي جانب الخلق الكامل : ﴿ إني رسول الله ﴾ ، فهاتان إيتان ضبطتهما العبارة ، وهما طرفان فلكل واحدة من الإيتين حكم ليس للأخرى . . . فالإنية الإلهية قائلة ، والإنية القابلة سامعة ، وما لها قول إلا بالتكوين . . . فلهذا كان الإيتان طرفين فتميزتا ، إلا أن لإنية الحادث منزلة الفداء والإيثار لجانب الحق بكونها وقاية . وهذه الصفة من الوقاية تندرج إنية العبد في الحق اندراجاً في ظهور ، وهو قوله : ﴿ إني أنا الله ﴾ ، فلولا نون الوقاية التي أثمر فيها حرف الياء الذي هو ضمير الحق ، فخفض النون فظهر أثر القديم في المحدث ، ولولا خفضت النون من إن وهي إنية الحق كما أثرت في قوله : ﴿ إني أنا الله ﴾ ، فإنه لا بد لها من أثر ، فلما لم تجد إنية العبد التي هي نون الوقاية أثرت في إنية الحق فخفضتها . ومقامها الرحمة التي هي الفتح ، فما أزاله عن مقامه إلا هو ، ولا أثر فيه سواء ، فأقرب ما يكون العبد من الحق إذا كان وقاية بين إنية الحق وبين ضميره ، فيكون محصوراً قد أحاط به الحق من كل جانب ، وكان به رحيماً لبقاء صفة الرحمة ، فبابها مفتوح ، وبها حفظ على المحدث وجوده ، فبقي عين نون الوقاية الحادثة في مقام العبودية الذي هو الخفض المتولد عن ياء ضمير الحق . فظهر في العبد أثر الحق ، وهو عين مقام الذلة والافتقار ، فما للعبد مقام في الوصلة بالحق تعالى أعظم من هذا حيث له وجود العين بظهور مقامه فيه ، وهو حال اندراج في الحق محاط به من كل جانب » (٧٧) :

(٧٧) الفتوحات ٤ / ٤١ . وتكتسب وقاية العبد للحق - في فكر ابن عربي - معاني كثيرة فهو يؤول قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم ﴾ بقوله : ﴿ اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم ، واجعلوا ما بطن منكم - وهو ربكم - وقاية لكم : فإن الأمر ذم واحد : فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين » . فصوص الحكم / ٥٦ .

وإذا كان الإنسان يقي بإنيته إنية الحق من الخفض وجودياً ومعرفياً ولغوياً ، فليس معنى ذلك أن إنية الإنسان لها وجود مستقل وفاعلية خاصة ، فإنية الإنسان - التي هي نون الوقاية - لا توجد إلا في سياق خاص بين إنية الحق وضميره . ومعنى ذلك أنها إنية محصورة بالحق من كل جانب ، فالخلق هو الذي وقى نفسه بصورة إنية العبد ، التي ليست في حقيقتها سوى إنية الحق الظاهرة .

ولهذا قد يكون الحق - في سياق وجودي ولغوي آخر - بدلاً من الخلق وذلك في مثل قوله تعالى ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ وقوله ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ﴾ . في مثل هذه الآيات يضع الله نفسه بدلاً من العبد ، بدلاً من محمد سواء في الرمي أو المبايعه « فهذا بدل الشيء من الشيء ، وإن كان في هذا البديل رائحة من بدل البعض من الكل ، فقال أكلت الرغيف ثلثيه . وليس في أنواع البديل بدل أحق بالحضرة الإلهية من بدل الغلط وهو الذي فيه الناس كلهم ، يظنون أنهم هم وما هم هم ، ويظنون أن ما هم هم وهم هم ؛ ولهذا لا يوجد بدل الغلط في كلام فصيح » (٧٨) .

في هذا النص يطرح ابن عربي فكرة البديل من خلال منظور النفي والإثبات في الآية الأولى ، حيث أثبت الله الرمي لمحمد صلعم ثم نفاه عنه وأثبتته لنفسه . أما المنظور الذي تطرح من خلاله فكرة البديل في الآية الثانية فهو منظور بدل البعض من الكل ، فيد الله (البعض) بدل من محمد ، أو ضمير المخاطب (الكل) وهو ما يطلق عليه ابن عربي « رائحة من بدل البعض من الكل » لأنه لا يتصور التبعض في حق الله عز وجل . ومن خلال هذين المنظورين لفكرة البديل يطرح ابن عربي فكرة الجبر والاختيار من خلال التأكيد على أن البديل الأحق بالحضرة الإلهية هو بدل الغلط ، فالناس تنسب الأفعال - خاصة أفعال الخير - لأنفسها ، وبذلك يظنون أنهم هم الفاعلون وما هم كذلك ، وينسبون الشر إلى الله ويظنون أنهم ليسوا بفاعلين ، وهم الفاعلون . فالغلط ناتج عن تصور البشر أنهم الفاعلون على الحقيقة ، لأن الله هو الفاعل من خلال صورهم ، والغلط الآخر أن يتصور الإنسان أنه مجبر جبراً كاملاً ، لأنه أوقع

الفعل من حيث صورته . إن المعرفة الحقة كما يراها ابن عربي تكمن في الجمع بين الظاهر والباطن والأدب مع الله كما فعل الخضر الذي نسب الأفعال الحيرة إليه - إلى الله - وما يشتتم منه رائحة الشر نسبها لنفسه أدباً مع الله ، وإن كانت الأفعال كلها لله في الحقيقة .

وهكذا تثير قضية البذل اللغوي معضلة الجبر والاختيار ، ففي الآية الأولى أثبت الله الرمي لمحمد ونفاه عنه « فنفى عين ما أثبتته لك وأثبتته لنفسه . . . وما رمى إلّا العبد ، فأعطاه اسمه وسماه به ، وبقي الكلام في أنه هل حلّاه به كما سماه به أم لا ، فإنّا لا نشك أن العبد رمى ، ولا نشك أن الله تعالى قال : ﴿ ولكن الله رمى ﴾ فخلّعت صفة العبد عن العبد وألبس صفة الرب » (٧٩).

وإذا كانت العلاقة بين الحق والخلق تتبادل التأثير والتأثر حيث بقي العبد بإنيته إنية الحق مرة ، ويضع الله نفسه بدلاً من العبد ويعطيه اسمه مرة أخرى ، فمن الطبيعي أن لا تتصور بُعداً من نوع ما بين الحق والخلق ، وجودياً أو معرفياً أو لغوياً ، فالله أقرب إلى البشر من جبل الوريد ، وهو معنا حيثما كنا كما ورد في كثير من آيات القرآن . وفي هذا السياق يفسّر ابن عربي المعية وجودياً ومعرفياً ، فهي معية النزول في صور أعيان الممكنات ، وهي معية الاستواء والثّصرة والمُشاهدة والرفق والمراقبة ، فما ثم إلّا هو من حيث الوجود الذي تتصف به أعيان الممكنات (٨٠) .

على أساس من هذا التصور يكون البُعد بين الله والعبد بُعداً معرفياً متوهماً خاصة في جانب العبد المحجوب عن الله الذي اشتغلت نفسه بما لا قيمة له فصداً من آراء قلبه . ولذلك يتوقف ابن عربي عند أدوات النداء في القرآن مستخرجاً دلالتها الوجودية والمعرفية ويرى أن لكل أداة من هذه الأدوات « حقائق إلهية لولا التطويل لذكرناها فصلاً فصلاً ، فتركناها لئلا يقف على كلامنا من العارفين » (٨١) .

(٧٩) الفتوحات ٤ / ٢١٣

(٨٠) انظر: الفتوحات ٢ / ١١٨ ، ٣ / ٣٤٠ ، ٤ / ٢٤٤ ، ٢٥٤ ، ٢٧٧ ، ٣٠٦ ، ٣٤٠ .

(٨١) الفتوحات ٢ / ٥٩٣ .

وإذا كان نداء الله للكافرين يرمز إلى هذا البعد المعرفي المتوهم ، فإن نداء الله للمؤمنين وأمره إِيَّاهُمْ أن يؤمنوا أو يصبروا أو يوفوا بالعقود لا يمكن أن يدل على البُعد ، كما لا يمكن أن يدل على خلوّ المؤمنين المنادين عن الأمر المطلوب منهم تحقيقه . إن نداء الله للمؤمنين وأمره إِيَّاهُمْ بما أمرهم به يعني طلب الثبات على الإيمان أو المأمور به أيّاً كان فيما يستقبل من الزمان « واعلم أن التأيه والنداء مؤذن بالبعد عن الحالة التي يدعوه إليها مَنْ يناديه من أجلها ، فيقول يا أيها الذين آمنوا آمنوا ، فليعدهم مما آتاهم أن يؤمنوا به لذلك آتاهم بهم . فإن كانوا موصوفين في الحال بما دعاهم إليه ، فيتعلق البُعد بالزمان المستقبل في حقهم ، أي اثبتوا على حالكم الذي ارتضاه الدين لكم في المستقبل كما قال يعقوب لبنيه : ﴿ ولا تموتن إلّا وأنتم مسلمون ﴾ ، في حال حياتهم ، فأمرهم بالإسلام في المستقبل ، أي بالثبوت عليه . والاستقبال بعيد عن زمان الحال ، فيكون التأيه أيضاً بما هو موجود في الحال أن يكون باقياً في المستقبل . قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ ، وهم في حال الوفاء بعقد الإيمان ، فإنه نعتهم في تأييه بهم بالإيمان ، فكان البُعد في العقود إذا قبلوها متى قبلوها » (٨٢) .

إن البُعد في هذه الآيات كلها بعد زماني ، والأمر المطلوب تحقيقه هو الثبات عليه والدوام في المستقبل ، لأنه متحقق في المنادى عليهم حال النداء . وفي هذا التأويل يكتسب البُعد اللغوي الذي تعبّر عنه أدوات النداء معاني رمزية تتجاوز البعد بالمعنى المكاني الذي تدل عليه اللغة الوضعية ، فالْبُعد قد يكون معرفياً في حق الكفار المحجوبين ، وقد يكون بعداً زمانياً في حق المؤمنين يرتبط بتحقيق المأمور به في المستقبل والدوام عليه وإن كان متحققاً في الحال .

وننتهي من البعد التركيبي للغة بالإشارة للدلالات المعرفية التي يضيفها ابن عربي على حروف المعاني ، فمن هذه الحروف ما يشبه الإنسان « وهو أكثرها . ومنها ما يشبه الملائكة والجن - وكلاهما جن - وهو أقلها ، كالباء الخافضة ، واللام الخافضة والمؤكدة ، وواو القسم وبائه وتائه ، وواو العطف وفائه ، والقاف من قي والشين من ش والعين من ع إذا أمرت بها من الوقاية والوشي والوعي . وما عدا هذا الصنف المفرد فهو أشبه بالإنسان » (٨٣) .

(٨٢) الفتوحات ٢ / ٥٩٢

(٨٣) الفتوحات ١ / ٨٥ .

ولعلّ في كل ما سبق ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن اللغة بجوانبها المختلفة وأبعادها الثلاثة تتحول عند ابن عربي إلى شفرة تعكس كل حقائق الوجود من عالم الألوهة إلى العالم الحسي المشهود . في ظل هذا التصور للغة تتسع أدوات التأويل عند ابن عربي اتساع أبعاد اللغة ، ويتحول القرآن بدوره إلى مجموعة من الرموز تتجاوز إطار اللغة الوضعية الاصطلاحية لتدل على حقائق الكون والوجود . وإذا كنا في الأمثلة السابقة التي تعرضنا لها في الفصلين السابقين من هذا الباب ، وفي الباين اللذين قبله قد لاحظنا مدى تشعب قضايا التأويل وتداخلها ، ومدى اتساع الأدوات وشمولها لجوانب اللغة ، فمن المفيد أن نتوقف في الفصل الثالث والأخير من هذا الباب عند بعض القضايا التأويلية المحورية محاولين الكشف عن جوانب لم تتضح بقدر كافٍ في الصفحات السابقة كلها .

الفصل الثالث

قضايا التأويل

تتجلى ثنائية الظاهر والباطن في القرآن كما تتجلى في الوجود والإنسان . هذه الثنائية يمكن أن ننظر إليها من زوايا فكرية عديدة ومختلفة ، ولكنها تترد جميعاً في أصولها إلى ثنائية الظاهر والباطن . يمكن النظر إليها من خلال ثنائية المحكم والمتشابه ، أو التنزيه والتشبيه ، أو الجبر والاختيار ، أو الرحمة والعذاب ، أو الرؤية والحجاب ، أو الذات والألوهة . وإذا كانت ثنائية الظاهر والباطن على مستوى الوجود والإنسان قد أمكن لابن عربي حلها على المستوى الوجودي بفكرة البرزخ ، وعلى المستوى الإنساني برحلة العارف الخيالية ، فإن ثنائيات القرآن يمكن حلها أيضاً بالجمع بين طرفي كل ثنائية من هذه الثنائيات انطلاقاً من الموازنة التي أشرنا إليها بين القرآن والوجود من جهة ، والقرآن والإنسان من جهة أخرى .

إن القرآن هو الوجود الجامع الصغير ، أو هو كلمات الله المرقومة الموازية لكلماته المسطورة في رق منشور الوجود . وإذا كان الوجود والإنسان لا تعلق لهما بالذات الإلهية أصلاً ، بل تعلقهما إنما يكون بمرتبة الألوهة ، فإن القرآن يشير إلى الألوهة بجوانبها المختلفة والمتعددة ، ولا يشير إلى الذات إلاً بضمير الهوية الذي يدل على الغير كما سبقت لنا الإشارة . من هذا المنطلق يحول ابن عربي ثنائية الجلال والجمال إلى ثلاثية هي : الجلال الذي يدل على الذات الإلهية ، وجلال الجمال الذي يدل على صفات التنزيه والتقديس والمفارقة والقهر ، والجمال الذي يدل على النزول الإلهي . الجلال صفة لا يرجع إلى الخلق منها شيء ، وجلال الجمال

تقابلها منا صفة الأنس والبسط التي تؤدّي إلى الاعتدال والتوازن . أما صفة الجمال فلا بدّ أن تقابلها منا صفة الهيبة والقبض « فإن الجمال مبسطة مع الحق لنا، والجلال عزته عنا، فتقابل بسطه معنا في جماله بالهيبة، فإن البسط مع البسط يؤدّي إلى سوء الأدب . وسوء الأدب في الحضرة سبب الطرد والبعد»^(١).

وقد عبّر القرآن عن هذين الجانبين في الألوهة : جانب الجلال (بمعنى جلال الجمال) ، وجانب الجمال ، وقابل بينهما في أماكن كثيرة « واعلم يا أخي أن الله تعالى لما كانت له الحقيقتان ، ووصف نفسه باليدين ، وعرفنا بالقبضتين ، خرج على هذا الحد الوجود ؛ فما في الوجود شيء إلا وفيه ما يقابله . وعَرَضْنَا من هذه المقابلة ما يرجع إلى الجلال والجمال خاصة، وأعني بالجلال جلال الجمال، فليس في الحديث المأثور عن المخبرين عن الله تعالى شيء يدل على الجلال إلا وفيه ما يقابله من الجمال، وكذلك في الكتب المنزلة وفي كل شيء، كما أنه ما من آية في القرآن تتضمن رحمة إلا ولها أخت تقابلها تتضمن نقمة، كقوله تعالى ﴿ غافر الذنوب وقابل التوب ﴾ يقابله ﴿ شديد العقاب ﴾ وقوله ﴿ نبيء عبادي أنا الغفور الرحيم ﴾ يقابله ﴿ وأن عذابي هو العذاب الأليم ﴾ ، وقوله ﴿ أصحاب اليمين ما أصحاب اليمين في سدر مخضود ﴾ الآيات يقابلها ﴿ وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال في سموم وحميم ﴾ الآيات . وقوله ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ يقابلها ﴿ وجوه يومئذ باسرة ﴾ وقوله ﴿ يوم تبيض وجوه ﴾ يقابله ﴿ وتسود وجوه ﴾ وقوله ﴿ وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة ﴾ تصلى ناراً حامية ﴿ الآيات يقابله ﴿ وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية ﴾ وقوله ﴿ وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ﴾ يقابله ﴿ وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها فترة ﴾ . وإذا تتبعنا القرآن وجدته كله في هذا النوع على هذا الحد . وهذا كله من أجل الرتبتين الإلهيتين^(٢) في قوله ﴿ كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ ﴾ وقوله ﴿ فَالْهَمَّاهُ فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ وقوله في المعطي المصدق ﴿ سَنَسِرْهُ لِلْسِرَى ﴾ ويقابله في البخيل المكذب قوله ﴿ سَنَسِرْهُ لِلْعَسْرَى ﴾ فاعلم ، وهكذا أيضاً آيات الجلال والجمال في كتاب الله^(٣) .

(١) كتاب الجلال والجمال / ٤

(٢) في الأصل : الرقيبتين الإلهية

(٣) كتاب الجلال والجمال / ٤ - ٥

إن هذا التقابل بين آيات القرآن يعكس ثنائية الظاهر والباطن في الوجود وفي الإنسان معاً . ولكن هذه الثنائية تعد - كما سبقت الإشارة - ثنائية من زاوية إدراكية ومعرفية خاصة ، هي زاوية الخبرة اليومية والمعرفة الحسية المباشرة . وتصور ابن عربي للوجود يقوم على نفي الثنائية والتقريب بين طرفيها عن طريق وسائط وجودية متعددة . وليس التأويل - فيما يتصل بالنص القرآني - إلا الوسيط الذي يُقَرَّب بين طرفي ثنائيات النص القرآني المشار إليها في نص ابن عربي السابق ، كما يقرب بين كل الثنائيات الأخرى في النص .

١ - ثنائية التنزيه والتشبيه (البُعد المعرفي)

يمكن القول أن معضلة التنزيه والتشبيه - وهي الوجه الآخر لمعضلة المحكم والمتشابه - تعد في أحد جوانبها طرحاً دينياً لمعضلة اللغة من زاوية خاصة . إن اللغة - في رؤيتنا المعاصرة - نتاج بشري ، ومن ثم فهي تعكس الخبرة الإنسانية لجماعة بشرية معينة في ظرف تاريخي خاص وتعبّر عنها . وحين تعبّر هذه اللغة عن المطلق أو المتعالي فهي إنما تعبّر عنه بمفاهيم المحدود والمتعين والمحسوس . إن الله - بعبارة أخرى - ليس إلا بشراً نُفِيت عنه كل صفات النقص والتحدد ، وأُكِّدَت فيه كل صفات الكمال والإطلاق ، والنفي والإثبات ليسا سوى أدوات لغوية لها طابعها البشري .

وللمعضلة جانبها المعرفي الذي لا ينفصل عن بُعدها اللغوي . وإذا كان علماء الكلام المسلمون قد انقسموا إلى مُنْزَهِة ومُشَبَّهة ، وانقسموا في تصوراتهم للغة إلى أهل التوقيف وأهل الاصطلاح - كما سبقت الإشارة - فإن هذا الخلاف كان يعكس - بدوره - مواقف متباينة من الواقع . . وقد أشرنا في الفصل السابق إلى أن ابن عربي ينظر للغة من خلال منظور وجودي شامل يؤكد مصدرها الإلهي ولا ينفي بُعدها الإنساني . وقد انعكس هذا الموقف بدوره على رؤيته لمعضلة المعرفة ، وتصوره لمعضلة التنزيه والتشبيه .

إن الوجود لا يقوم في حقيقته على أي ثنائية أو كثرة ، فالكثرة في الصور لا في الأعيان ؛ أي أنها كثرة حسية مشهودة تقوم على وحدة باطنية عميقة . وإذا كانت هذه الكثرة مدركة فإن هذا الإدراك يمثل بُعداً لا يمكن إنكاره أو تجاهله ،

والناظر لهذه الكثرة لا يمكن إلا أن يقع في التشبيه . ولكن هذه الكثرة ، التي تؤدي إلى التشبيه لا تمثل إلا بعداً واحداً ، أو جانباً خاصاً من جوانب الحقيقة هو جانبها الظاهر . وجانبها الآخر الباطن هو الوحدة ، والناظر إلى هذه الوحدة لا بد أن يتحيز لجانب التنزيه ، وهذا التحيز - أيضاً - يمثل أحد جانبي الحقيقة .

إن الحقيقة في إطلاقها ولا تحددها لا تدرك أو تعقل أو تتوهم ؛ إن إدراكها هو الحيرة فيها كما قال الصديق العجز عن ذلك الإدراك إدراك . هذه الحيرة يعبر عنها ابن عربي على مستويات عديدة بادئاً من مستوى التنزيه والتشبيه منتهياً إلى مستوى الوحدة والكثرة . يقول «وهذه الحاضرة وإن كانت جامعة للحقائق كلها فأخص ما يختص بها من الأحوال الحيرة والعبادة والتنزيه . فأما التنزيه وهو رفعته عن التشبيه بخلقه فهو يؤدي إلى الحيرة فيه ، وكذلك العبادة ، فأعطانا قوة الفكر لننظر بها فيما يعرفنا بأنفسنا وبه ، فافتضى حكم هذه القوة أن لا نمثلة بيننا وبينه سبحانه وتعالى من وجه من الوجوه إلا استنادنا إليه في إيجاد أعياننا خاصة . وغاية ما أعطى التنزيه إثبات النسب بكسر النون بنا لما نطلبه من لوازم وجود أعياننا وهي المسمى بالصفات . فإن قلنا إن تلك النسب أمور زائدة على ذاته وأنها وجودية ولا كمال له إلا بها ، وإن لم تكن كان ناقصاً بالذات كاملاً بالزائد الوجودي ، وإن قلنا ما هي هو ولا هي غيره كان خُلُفاً من الكلام وقولاً لا روح فيه يدل على نقص عقل قائله وقصوره في نظره أكثر من دلالاته على تنزيهه . وإن قلت ما هي هو ولا هي غيره كان خُلُفاً من الكلام وقولاً لا روح فيه يدل على نقص عقل قائله وقصوره في نظره أكثر من دلالاته على تنزيهه . وإن قلت ما هي هو ولا وجود لها ، وإنما هي نسب والنسب أمور عدمية ، جعلنا العلم له أثر في الوجود ، وتكثرت النسب لتكثر الأحكام التي أعطتها أعيان الممكنات . وإن لم نقل شيئاً من هذا كله عطلنا حكم هذه القوة النظرية . وإن قلنا إن الأمور كلها لا حقيقة لها ، وإنما هي أوهام وسفسطة لا تحوي على طائل ، ولا ثقة لأحد بشيء منها لا من طريق حسي ولا فكري ولا عقلي ، فإن كان هذا القول صحيحاً فقد عُلم ، فما هذا الدليل الذي أوصلنا إليه ؟ وإن لم يكن صحيحاً فبأي شيء علمنا أنه ليس بصحيح ؟ فإذا عجز العقل عن الوصول إلى العلم بشيء من هذه الفصول رجعنا إلى الشرع ، ولا نقبله إلا بالعقل ، والشرع فرع عن أصل علمنا بالشارع ،

وبأي صفة وصل إلينا وجود الشرع وقد عجزنا عن معرفة الأصل ؟ فنحن عن الفرع وثبوته أعجز . فإن تعامينا وقبلنا قوله إيماناً لأمر ضروري في نفوسنا لا نقدر على دفعه سمعناه ينسب إلى الله أموراً تقدح فيها الأدلة النظرية ، وبأي شيء منها تمسكنا قابله الآخر . فإن تأولنا ما جاء به لئلا نلجأ إلى النظر العقلي فنكون قد عبدنا عقولنا ، وحملنا وجوده تعالى على وجودنا وهو لا يدرك بالقياس . فأدانا تنزيهاً إلهنا إلى الحيرة ؛ فإن الطرق كلها قد تشوشت ، فصارت الحيرة مركزاً إليه ينتهي النظر العقلي والشرعي^(٤) .

إن المعضلة - كما يطرحها ابن عربي - معضلة معرفية في المحل الأول . ومن خلال هذا الطرح ينقد ابن عربي ثنائية العقل والشرع ، وهي الثنائية التي انقسم على أساسها الفكر الكلامي والفلسفي ، فالاعتماد على العقل - فيما يرى ابن عربي - قد أقام وجود الله على أساس من الوجود الإنساني . وحـ . ريد العقل أن ينزهه ، فإنه يعتمد على التأويل الذي يحاول أن يدرك الله بالقياس العقلي . والاعتماد على الشرع - من جانب آخر - لا يجوز دون العقل ، إذ الإيمان بالشرع فرع على معرفة الشارع وهي معرفة نظرية . إن الحيرة هي مركز المعرفة وغايتها التي تنتهي إليها .

وليس الحيرة تسليماً بالعجز عن المعرفة ، بل هي تسليم بعجز الوسائل والأدوات التي ناقشها ابن عربي في النص السابق . والحيرة التي يقصدها ابن عربي ، هي حيرة العارف المتحقق الذي أدخل قلبه من الشواغل وتجرد عن علائق الدنيا وملذات الحس حتى أفصح الوجود عن نفسه في قلبه ، فيدرك الوحدة في الكثرة والتنزيه في التشبيه .

إن الحيرة هي تقلب القلب مع تنوع الحقيقة في الصور المختلفة ؛ إنها إدراك الثبات في التنوع والتنوع في الثبات . إن تجليات الحق في الصور المختلفة لا تنحصر ولا تنضبط ولا تتقيد ، وقلب العارف وحده هو القادر على إدراك هذا التنوع . أما العقل فإنه - من حيث طبيعته الخاصة - يحد ويضبط ويحصر من خلال مقولاته الخاصة ، والحقيقة تند عن الحصر والاضبط والتقيد . والشرع - من

جانب آخر - يحدد وينضبط لأنه يتوسل باللغة ، ويتوجه إلى كل البشر . إن القلب بهذه المثابة قادر على الجمع بين العقل والشرع ، أي بين التنزيه والتشبيه^(٥) . القلب هو الذي يسمع الحقيقة في إطلاقها ولا تحددها ؛ إنه بيت الرحمن أو عرشه الذي يسعه ، وقد ضاقت عنه السموات والأرض «ولما خلق الله أرضاً بدلك جعل فيها كعبة ، وهو قلبك ، وجعل هذا البيت القلبى أشرف البيوت في المؤمن ، فأخبر أن السموات - وفيها البيت المعمور - والأرض - وفيها الكعبة - ما وسعته وضاقت عنه ، ووسع هذا القلب من هذه النشأة الإنسانية المؤمنة ، والمراد هنا بالسعة العلم بالله سبحانه»^(٦) .

إن الجمع بين العقل والشرع ، والتنزيه والتشبيه ، والوحدة والكثرة ، والظاهر والباطن ، وكل الثنائيات ليس صيغة تليفية لحل المعضلة ، ولكنه استبعاد للحصر والتحديد والتقيد ، وذلك لحساب الإطلاق والاتحاد والاتناهي . إنه - بعبارة أخرى - إلغاء للثنائية ، لا بالتوحيد بين طرفيها توحيداً ميكانيكياً ، ولكن عن طريق خلق وسيط قادر على استيعابها معاً هو القلب ، محل المعرفة وعضو التأويل كما سبقت الإشارة « فلا يسعه سبحانه إلا أن يَقلب ما عندك . وقلب ما عندك هو أنك علقت المعرفة به عز وجل ، وضبطت عندك في علمك أمراً . وأعلى أمر ضبطته في علمك به أنه لا ينضبط سبحانه ولا يتقيد ولا يشبه شيئاً ولا يشبه شيء ، فلا ينضبط مضبوط لتمييزه عما ينضبط ، فقد انضبط ما لا ينضبط ، مثل قولك العجز عن درك الإدراك إدراك . والحق إنما وسعه هذا القلب ، ومعنى ذلك أن لا يحكم على الحق تعالى بأنه يقبل ولا يقبل ، فإن ذات الحق وإنيته مجهولة عند الكون ، ولا سيما وقد أخبر جلّ جلاله عن نفسه بالنقيضين في الكتاب والسنة ، فشبه في موضع ، ونزه في موضع بليس كمثل شيء ، وشبه بقوله وهو السميع البصير ، ففترقت خواطر التشبيه ، وتشتت خواطر التنزيه ، فإن المنزه على الحقيقة قد قيده وحصره في تنزيهه ، وأخلى عنه التشبيه . والمشبّه أيضاً قيده وحصره في التشبيه وأخلى عنه التنزيه . والحق في الجمع بالقول بحكم الطائفتين ، فلا يُنزه تنزهاً يخرج عن التشبيه ، ولا

(٥) انظر : الفتوحات ٤ / ١٦٤

(٦) الفتوحات ٣ / ٢٥٠ ، وانظر أيضاً : مواقع النجوم / ١٣٠ .

يُسَبَّه تشبيهاً يخرج عن التنزيه ، فلا تطلق ولا تقيد لتمييزه عن التقيد . ولو تمثَّير تقيد في إطلاقه ، ولو تقيد في إطلاقه لم يكن هو ، فهو المقيّد بما قيد له نفسه من صفات الجلال ، وهو المطلق بما سمي به نفسه من أسماء الكمال ، وهو الواحد الحق الجلي الخفي لا إله إلا هو العلي العظيم^(٧) .

إن التنزيه والتشبيه جانبان مختلفان لحقيقة واحدة ، ولا يمكن تجاهل أحدهما الجانبين إذا أردنا معرفة الحقيقة ، ولا ندركها إلا بالقلب الجامع لكل ثنائيات الوجود بحكم أنه الموطن الإلهي في الجسد الإنساني . إن العارف صاحب المعرفة القلبية هو الخبير الذي يعلم معنى استواء الرحمن على العرش حسب منطوق الآية القرآنية ، لأن قلب العارف هو عرش القرآن « فيعلم لذوقه وخبرته اتصاف الرحمن بالاستواء على العرش ما معناه . وأمر مَنْ ليس يعلم ذلك أن يسأل مَنْ يعلمه علم خبرة من نفسه لا علم تقليد ، فقال تعالى ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً ، أي فالمسئول الذي بهذه الصفة من الخبرة يعلم الاستواء كما يعلمه العرش الذي استوى عليه الرحمن ؛ لأن قلبه كان عرشاً لاستواء القرآن^(٨) .

والفارق بين صاحب القلب وصاحب النظر في فهم الاستواء على العرش أن صاحب النظر « انتقل من شرح الاستواء الجسماني عن العرش المكاني بالتنزيه عنه إلى التشبيه بالاستواء السلطاني الحادث ، وهو الاستيلاء على المكان الإحاطي الأعظم أو على الملوك ، فما زال في تنزيهه عن التشبيه ، فانتقل من التشبيه بمحدث ما إلى التشبيه بمحدث آخر فوقع في الرتبة . فما بلغ العقل في التنزيه مبلغ الشرع في قوله ليس كمثله شيء . ألا تراهم استشهدوا في التنزيه العقلي في الاستواء بقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق
واین استواء بشر على العراق من استواء الحق على العرش؟! لقد خسر

(٧) الفتوحات ١ / ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٨) الفتوحات ٣ / ١٢٨ .

المطلوبون . أين هذا الروح من قوله ليس كمثل شيء ، فاستواء بشر من جملة الأشياء . لقد صدق أبو سعيد الخِرَاز وأمثاله حيث قالوا لا يعرف الله إلا الله »^(٩) .

وتتجلّى معضلة التنزيه والتشبيه - في جانبها المعرفي - من خلال ثنائية أخرى هي ثنائية الله والعالم ؛ فالله من حيث ذاته له التنزيه المطلق ، ومن حيث صفاته التي ترتبط بالعالم له التشبيه والتنزيه : التنزيه من حيث صفة الغنى والإطلاق والأولية ، والتشبيه من حيث النزول في صور أعيان الممكنات والتجلي في الصور المختلفة المتعددة . وقد جاءت الشريعة بالجانبين معاً ، وجمعت بينهما في آيات كثيرة في القرآن ونصوص في الآثار النبوية . وإذا كانت الآيات المحكمات تدل على التنزيه ، والآيات المتشابهات تدل على التشبيه ، فهما وجهان لحقيقة واحدة لا تتكرر إلا بالنظر والاعتبار ، « أصعب العلم بالله إثبات الإطلاق في العلم به لا من كونه إلهاً . وأما من كونه ذاتاً أو من حيث نفسه فالإطلاق في حقه عبارة عن العجز عن معرفته فلا يُعلم ولا يُجهل ، ولكن يُعجز . وأما من كونه إلهاً فالأساء الحسنى تقيده والرتبة تقيده . ومعنى تقييده طلب المألوه له بما يستحق من التنزيه ، والتشبيه تقيده . والعلم به من كونه إلهاً يثبت شرعاً وعقلاً ؛ فَلِلْعَقْلِ فيه التنزيه خاصة فيقيده به ، وللشرع فيه التنزيه والتشبيه ، فالشرع أقرب إلى الإطلاق في الله من العقل ، والعارف ينظر ، فيحكم فيه بحسب ما أضيف إليه »^(١٠) .

إن ثنائية التنزيه والتشبيه يمكن حلها - في نظر ابن عربي - من خلال الشرع نفسه ، وعلى أساس من أولية الشرع على العقل . إن العقل ببراهينه وأدلته ونظيره لا يسعه سوى التنزيه المطلق لله عن أي مشابهة للبشر أو العالم ، وهو من ثم يقف مع آيات التنزيه ، لأنها تتفق مع براهينه وأدلته . أما آيات التشبيه فالعقل لا يستطيع أن يقبلها على ظاهرها دون تأويل . لقد عبّر الشرع عن جانبي الحقيقة ، ووقف العقل عند جانب واحد منها . أما الصوفي صاحب المعرفة القلبية الذي تحقق بجانبي الحقيقة فهو الذي يدرك مغزى الجمع - جمع الشرع - بين التنزيه والتشبيه ، ويرى تعبير الشرع عن الجوانب المختلفة للحقيقة « أعلم أن للحق سبحانه في مشاهدة عباده إيّاه نسبتين : نسبة تنزيه ، ونسبة تنزّل إلى الخيال بضرب من التشبيه ،

(٩) الفتوحات ١ / ٦٨١

(١٠) الفتوحات ٤ / ٤٢٣

فنسبة التنزيه تجليه في ليس كمثله شيء، والنسبة الأخرى تجليه في قوله عليه السلام اعبد الله كأنك تراه، وقوله إن الله في قبلة المصلّي، وقوله تعالى فأبينا تكونوا فنّم وجه الله، وثم ظرف ووجه الله ذاته وحقيقته، والأحاديث والآيات الواردة بالألفاظ التي تطلق على المخلوقات باستصحاب معانيها إيّاها. ولولا استصحاب معانيها إيّاها المفهومة من الاصطلاح ما وقعت الفائدة بذلك عند المخاطب بها، إذ لم يرد عن الله شرح ما أراد بها مما يخالف ذلك اللسان الذي نزل به هذا التعريف الإلهي، قال تعالى وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليبين لهم، يعني بلّغتهم ليعلموا ما هو الأمر عليه. ولم يشرح الرسول المبعوث بهذه الألفاظ هذه الألفاظ بشرح يخالف ما وقع عليه الاصطلاح^(١١).

إن التشابه يجب أن يُفهم على ظاهره دون حاجة للتأويل العقلي، ذلك أنه تعبير عن نسبة من نسب الحق تغير نسبة التنزيه، فالتشبيه أحد جانبي الحقيقة. إن التشبيه الذي تعبّر عنه الآيات التشابهات تعبير عن الجانب الظاهر من هذه الحقيقة، وهو الجانب الذي لا يدركه سوى العامة الذين لا يستطيعون إدراك الحقيقة إلّا بضرب من التخيل والتوهم. من أجل هؤلاء نزلت الآيات التشابهات. وهذه الآيات - بالنسبة للخاصة - تعبير عن جانب واحد من الحقيقة ينفذون من خلاله إلى جانبها الباطن، ولكنهم ينفذون إلى الجانب الباطن من خلال تلويحات وإشارات يدركون بها الحقيقة في إطلاقها ولا تحددها « فالعامة حظوظهم خيالية لا يقدرون على التجريد عن المواد في كل ما يلتذون به من المعاني في الدنيا والبرزخ والآخرة، بل قليل من العلماء من يتصور التجريد الكلي عن المواد. ولهذا أكثر الشريعة جاءت على فهم العامة، وتأتي فيها تلويحات للخاصة، مثل قوله ليس كمثله شيء وسبحان ربك رب العزة عما يصفون^(١٢) ».

ويتجاوز ابن عربي هذه القسمة الثنائية للشريعة إلى تنزيه وتشبيه ومحكم ومتشابه، لكي يرى في القرآن درجات متفاوتة من التعبير عن الحقيقة تناسب أمزجة الخلق ودرجاتهم المعرفية، فهناك في البشر العالم والأعلم، والفاضل والأفضل، أو هناك العامة والخاصة والخاصة والخاصة وخلاصة خاصة الخاصة، أو بعبارة أخرى أهل الظاهر وأهل الباطن وأهل الحد وأهل المطلع، أو الرسل والأنبياء والأولياء والمؤمنون. وقد نزلت الشريعة تتضمن مستويات من التعبير تناسب كل مرتبة من مراتب المعرفة والفهم « فلما اختلفت الأمزجة كان في العالم العالم والأعلم والفاضل

(١١) الفتوحات ٢ / ٣

(١٢) الفتوحات ٢ / ٨٦

والأفضل ، فمنهم مَنْ عرف الله مطلقاً من غير تقييد ، ومنهم مَنْ لا يقدر على تحصيل العلم بالله حتى يقيده بالصفات التي لا توهم الحدود ، قيدخله تحت ظرفية الزمان وظرفية المكان والحد والمقدار . ولما كان الأمر في العلم بالله في العالم في أصل خلقه وعلى هذا المزاج الطبيعي المذكور أنزل الله الشرائع على هذه المرتبة حتى يعم الفضل الإلهي جميع الخلق ، فأنزل ليس كمثله شيء وهو لأهل العلم مطلقاً من غير تقييد ، وأنزل قوله تعالى أحاط بكل شيء علماً ، وهو على كل شيء قدير ، فعّال لما يريد ، وهو السميع البصير ، والله لا إله إلا هو الحي القيوم ، وأجره حتى يسمع كلام الله ، وهو بكل شيء عليم ، وهذا كله في حق من قيده بصفات الكمال . وأنزل الله من الشرائع قوله الرحمن على العرش استوى ، وهو معكم أينما كنتم ، وهو الله في السموات وفي الأرض ، وتجري بأعيننا ، ولو أردنا أن نتخذ ولداً لاتخذناه من لدنا ، فعمت الشرائع أمزجة العالم . ولا يخلو المُعْتَقِد من أحد هذه الأقسام . والكمال المزاج هو الذي يعمّ هذه الاعتقادات ، ويعلم مصادرها ومواردها ، ولا يغيب عنه منها شيء» (١٣) .

وهكذا تبدو المعضلة معضلة معرفية في المحل الأول . وجمع الشريعة بين التنزيه والتشبيه ليس مجرد حلية لاقتناص قوة الفكر البشري وتوظيفها في حل هذه المعضلة كما تصور المتكلمون (١٤) . بل إن هذا الجمع انعكاس لمعضلة المعرفة نفسها ، وهي معضلة قائمة في موضوع المعرفة نفسه ؛ لأنه لا ينضبط ولا يتقيد ولا ينحصر ، فالخسر والتقييد قائمان في الذوات العارفة ، وفي مراتب العارفين . إن ما نعرفه ليس في النهاية سوى معرفتنا بأنفسنا ، بمعنى أننا لا ندرك من الحقيقة إلا الجانب الذي ندركه من أنفسنا ، وذلك على أساس أننا لسنا إلا مجالي مختلفة لهذه الحقيقة . والعارف الكامل المحقق هو الذي يدرك الحقيقة في تجلياتها المختلفة وصورها المتعددة المتكررة ، مع التسليم بأن ما يدركه في هذه التجليات أو الصور ليست « الحقيقة » بآلف ولام العهد ، بل هي صورة من صورها وبُعداً من أبعادها ، ولذلك تتجلى هذه الجوانب المختلفة للحقيقة في الاعتقادات والمُلل المختلفة ، حيث تُركّز كل عقيدة أو ملة على الجانب الذي يدركه أصحابها من هذه الحقيقة . وهذا الجانب هو ما يطلق عليه ابن عربي « الإله المجهول في

(١٣) الفتوحات ٢ / ٢١٩ - ٢٢٠

(١٤) انظر : « الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة » ، دار

التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

المعتقدات»^(١٥) مفرقاً بينه وبين «الله» بألف ولام العهد ، وهو المعبود على الحقيقة في كل ما يُعبد ، وهو الذي لا يحصره حد أو تقييد ولا تضبطه معرفة .

إن قلب الصوفي هو وحده القادر على إدراك تنوع الحقيقة في الصور المختلفة مع ثباتها في عينها ووحدتها الذاتية ؛ ولذلك فالصوفي يؤمن بكل العقائد ، ويرى نسبتها من الحقيقة المطلقة ، وذلك لأن مُعْتَقِدَه فوق كل الاعتقادات ويسمعا جميعاً «الحق وإن كان واحداً فالاعتقادات تنوعه وتفرقه ، وتجمعه وتصوره وتصنعه ، وهو نفسه لا يتبدل ، وفي عينه لا يتحول ، ولكن هكذا يُبصره العضو الباصر في هذه المناظر ، فيحصره الأين ويحده الانقلاب من عين إلى عين ، فلا يحار فيه إلا النبيه ، ولا يَنْقُطُ إلى هذا التنبيه إلا مَنْ جمع بين التنزيه والتشبيه . وأما مَنْ نَزَهَ فقط أو مَنْ شَبَّهَ فقط فهو صاحب غلط . وهو كصورة خيال بين العقل والحس ، وما للخيال محل إلا النفس ، فإنها البرزخ الجامع للفجور والتقوى»^(١٦) .

وعلى ذلك يجب التفرقة بين مراتب الأخبار الإلهية ، على أساس أنها تعبر عن مراتب مختلفة وتجليات متعددة للحقيقة الإلهية « فإنه لكل خبر مرتبة ينزل ذلك الخبر فيها . . . فكنْ على بَيِّنَةٍ من ربك ، لم نقل من عقلك ؛ لأنه لا يملك إلا على نفسه ، لأنه خلقك له فلا يَعدُل بك عنه . . . وإذا تجلَّى لك في الشرع أبان لك عن التفاوت في مراتب العالم فتجلَّى لك في كل مرتبة ، فقلد في ذلك الشرع حتى يُكشف لك ، فترى الأمور على صورة ما أنت به ، فقلدت ربك فرأيت مُشَبَّهاً ومُنْزَهاً ، فجمعت وفرت ، ونزهت وشبهت ، وكل ذلك لأنه تجلَّى إلهي في المراتب»^(١٧) .

التنزيه والتشبيه (البعد الوجودي) :

إن معضلة التنزيه والتشبيه في جانبها المعرفي ترتد إلى أصل وجودي في علاقة الله بالعالم . ومن الضروري الإشارة إلى أن التشبيه الذي يعبر عنه القرآن ، والذي يرى ابن عربي ضرورة الجمع بينه وبين التنزيه ليس هو تشبُّه الله بالخلق أو مشابهته للبشر كما اعتقد المشبهة والمتزهة ، بل التشبيه يعني وجود العالم

(١٥) انظر : فصوص الحكم / ١١٣ ، ١٢٢ ، ١٢٣ - ١٢٤ .

(١٦) الفتوحات ٤ / ٣٩٣

(١٧) الفتوحات ٣ / ١٦٠ .

والإنسان على صورة الله . ومعنى ذلك أن المشابهة تقوم على أولية الله ، وهي أولية يعبر عنها ابن عربي بقوله : « إن الحق المتزه هو الخلق المشبه » (١٨) . وهذه العبارة يشرحها العطار على الوجه التالي : « وقوله إن الحق المتزه يعني الصورة الإلهية التي هي مجموع الأسماء والصفات القدسية ، لا ذات الحق الأحدية فإنه لا كلام فيها هنا أبداً ولا تعرض إليها بحال في هذا العلم . وقوله عين الخلق المشبه يعني أن الخلق الذي صفاته سمات الحدوث والتشبيه تمامه ومجموعه مطابق للصورة الأسماوية الإلهية من حيث الجمع الكمالي . فما خرج شيء من العالم إلا وله مظهر ولو ذرة من ذرات الأكوان ، وأن هذا المجموع الكوني من حيث إنه مظاهر الأسماء والصفات طُبِقَ المجموع الأسماوي والصفاتي الصورة الإلهية الظاهرة بالمظاهر ، فالكل إن حقيقة إلهية أو كونية ما خرج عن أن يكون اسماً إلهياً ، فكان الحق المتزه هو الخلق المشبه . فَمَنْ نظر إلى هذا المجموع الكوني فقد نظر إلى المجموع الأسماوي الإلهي . وَمَنْ فاته شيء من الأكوان فقد فاته شيء بِقَدَرِهِ من أفراد الصورة الإلهية ، فالنظر إلى الكل جملة أو تفصيلاً نظر للآخر كذلك . فتطابق الصورتان بلا مرية ، فالعالم بتمامه هو النسخة الإلهية ، فلهذا أحال تعالى معرفة ذاته من حيث ألوهيته على العالم . قال تعالى : ﴿ قُلْ فَانظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ ، وقال تعالى ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ ، وقال تعالى ﴿ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (١٩) .

وهذه العلاقة بين الله والعالم وإن قامت على المشابهة ، فإنها مشابهة العالم لله ، لا مشابهة الله للعالم . وهذه العلاقة تقوم - من جانب آخر - على أولية الله ؛ بمعنى أن هذه العلاقة يمكن أن تماثل علاقة الجوهر بالأعراض والصور المختلفة . وهذه العلاقة تفترض أولوية التنزيه على التشبيه ، والشرع على العقل ، لأن الشرع - كما سبقت الإشارة - جاء بالتنزيه الذي لا يستطيعه العقل « فإن أردت السلامة فاعبد رباً وصف نفسه بما وصف ونفى التشبيه ، وأثبت الحكم كما هو الأمر عليه ، لأن الجوهر ما هو عين الصورة ، فلا حكم للتشبيه عليه ، ولهذا قال ليس كمثله شيء لعدم المشابهة ، فإن الحقائق ترمي بها ، وهو السميع البصير

(١٨) فصوص الحكم / ٧٨

(١٩) الفتح المبين / ٥٣ - ٥٤

إنبائاً للصور لأنه فصل حي ، فَمَنْ لم يعلم ربه من خبره عن نفسه فقد ضلَّ ضلالاً مبيناً . وأدنى درجته أن يكون مؤمناً بالخبر في صفاته كما آمن أنه ليس كمثله شيء . وكلا الحكمين حق نظراً عقلياً وقبولاً ، والله يقول إنه بكل شيء محيط وعلى كل شيء حفيظ . أتراه يحيط به وهو خارج عنه ؟ ويحفظ عليه وجوده من غير نسبة إليه ؟ فقد تداخلت الأمور واتحدت الأحكام وتميزت الأعيان ، فقل من وجه هذا ليس هذا عن زيد وعمرو ، وقيل من وجه هذا عين هذا عن زيد وعمرو وأنها إنسان ، كذلك نقول في العالم من حيث جوهره ومن حيث صورته كما قال الله ليس كمثله شيء ، وهو يعني هذا الذي ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير ، وحكم السمع ما هو حكم البصر ، ففصل ووصل ، وما انفصل ولا اتصل» (٢٠) .

إن علاقة الجوهر بالصور تمثيلاً لعلاقة الله بالعالم تؤكد أن المشابهة - في نظر ابن عربي - هي مشابهة العالم والإنسان لله ، فالعالم ليس إلّا ظلّاً للوجود الحق «لأنه ما ثم موجود لا يغيب له عين ولا يحصره أين إلّا الله ، فجميع الصور الحسية والمعنوية مظاهره فهو الناطق من كل صورة لا في كل صورة ، وهو المنظور بكل عين ، وهو المسموع بكل سمع . وهو الذي لم يُسمع له كلام فَيَعْقِل ، ولا نَظَرُ إليه بصر فيُحد ، ولا كان له مظهر فيتقيد ، فالهو له لازم لا إله إلّا هو العزيز الحكيم . . . فَعَلِمَ الدليل ينفيه إذ لم يكن بيده منه ولا له تعلق يسوى صفات السلب والتزيه ، وعلم الكشف يُثبته ويُبقيه ، ولا يبدو له مظهر إلّا ويراه فيه ، والعلمان صحيحان ، فهو لكل مدرّكة بحسبها» (٢١) .

وعلى هذا يرى ابن عربي أن أعلى تفسير لقوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ «أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل للحق ، إذ الوجود ليس غير عين الحق ، فما في الوجود شيء سواء يكون مثلاً له أو خلافاً ، هذا ما لا يُتصور . فإن قلت : فهذه الكثرة المشهودة قلنا : هي نسب وأحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق ، والنسب ليست أعياناً ولا أشياء ، وإنما هي أمور

(٢٠) الفتوحات ٣ / ٤٥٣

(٢١) الفتوحات ٢ / ٦٦١ .

عدمية بالنظر إلى حقائق النسب . فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه فليس مثله شيء لأنه ما ليس له مثل فافهم وتحقق ما أشرنا إليه ، فإن أعيان الممكنات ما استفادت إلا الوجود ، والوجود ليس غير عين الحق ، لأنه يستحيل أن يكون أمراً زائداً ليس الحق لما يعطيه الدليل الواضح . فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق ، فالوجود الحق وهو واحد ، فليس ثم شيء هو له مثل ، لأنه لا يصح أن يكون ثم وجودان مختلفان أو متماثلان ، فالجمع على الحقيقة كما قررناه أن تجمع الوجود عليه ، فيكون هو عين الوجود» (٢٢) .

مثل هذا التصور لا بدّ أن يرد كل شيء إلى الله ، وينفي كل شيء عن العالم . وإذا كانت معضلة التشبيه قائمة على أساس مشابهة العالم والإنسان لله فمن الطبيعي أن تكون الأسماء كلها لله بالحقيقة والأصالة ، تستوي في ذلك أسماء التنزيه والتشبيه التي وردت في القرآن . وهذه الأسماء اكتسبها الخلق بالإعارة والإضافة لا بالحقيقة والاستحقاق . ويتسق مثل هذا التصور تماماً مع ما سبقت الإشارة إليه في الفصل السابق من أن اللغة ذات أصل إلهي ، كما أنه يتسق - من جانب آخر - مع رفض ابن عربي لتأويلات المتكلمين ، لأن تأويلاتهم كلها قائمة على أساس نفي مشابهة للبشر . وهذا التصور - من جانب ثالث - يحل ثنائية المحكم والمتشابه على أساس أن المتشابه هو في حقيقته محكم في حق الله . ويكون معنى اتباع المتشابه هو الميل به إلى جانب الخلق والعالم ، وهذا الميل هو الذي يؤدي إلى الزيغ والضلال .

٢ - ثنائية المحكم والمتشابه :

إن الإنسان الكامل صاحب المعرفة القلبية هو وحده القادر على إدراك الحقيقة في ثباتها وتنوعها ، ووحدتها وكثرتها ، وذلك لأنه على صورة الحق . وهو بذلك

(٢٢) الفتوحات ٢ / ٥١٦ - ٥١٧ . ومن الضروري الإشارة إلى أن هذه الآية تفسّر تفسيرات عديدة في سياق أفكار ابن عربي وتدل - أحياناً - على وجود المثل وهو الإنسان الكامل الذي لا يمثله شيء وهذا أكد في نفي المثلية عن الله . انظر : الفتوحات ١ / ٦٢ ، ٩٧ ، ١١١ ، ٢ / ١٢٩ ، ٥٤١ ، ٥١٠ ، ٣ / ٣٤٠ ، ٤١٢ ، ٤٩٢ ، ٤ / ١٤١ ، ٣٠٦ ، ٤٣١ ، ٣١١ .

يجمع بين وحدة الحق (الروح) وكثرة الصور (الجسد) ، ولذلك فهو المختصر الجامع ، والبرزخ بين الله والعالم . وهو من حيث برزخيته له وجهان : وجه إلى الحق ووجه إلى العالم ، فهو قادر على الجمع بين التقابلات ، فيدرك الوحدة في الكثرة ، والثبات في التنوع ، والجوهر الواحد في الصور الكثيرة . وهو أيضاً قادر على إدراك وحدة المحكم والمتشابه والجمع بين التنزيه والتشبيه دون حاجة إلى تأويل .

أما الإنسان العادي ، أو الإنسان الحيوان ، فعليه أن يقنع بالتسليم بما جاء به الشرع دون محاولة للتأويل أو إعمال العقل حتى لا يزيغ ؛ يكفيه أن يقلد الشرع فيلزم جانب الأمان من الزيغ والضلال « وأما العلم النافع في ذلك أن نقول كما أنه سبحانه لا يشبه شيئاً كذلك لا تشبهه الأشياء . وقد قام الدليل العقلي والشرعي على نفي التشبيه وإثبات التنزيه من طريق المعنى . وما بقي الأمر إلا في إطلاق اللفظ عليه سبحانه الذي أباح لنا إطلاقه عليه في القرآن أو على لسان رسوله . فأما إطلاقه عليه فلا يخلو إما أن يكون العبد مأموراً بذلك الإطلاق فيكون إطلاقه طاعة فرضاً ، ويكون المتلفظ به مأجوراً مطيعاً ، مثل قوله في تكبيرة الإحرام الله أكبر ، وهي لفظة وزنها يقتضي المفاضلة وهو سبحانه لا يُفاضل . وإما أن يكون تخييراً فيكون بحسب ما يقصده المتلفظ وبحسب حكم الله فيه . وإذا أطلقناه فلا يخلو الإنسان إما أن يطلقه ويصحب في نفسه في ذلك الإطلاق المعنى المفهوم منه في الوضع بذلك اللسان ، أو لا يطلقه إلا تعبداً شرعياً على مراد الله فيه من غير أن يتصور المعنى الذي وُضع له في ذلك اللسان كالفارسي الذي لا يعلم اللسان العربي وهو يقرأ القرآن ولا يعقل معناه وله أجر التلاوة ، كذلك العربي فيما تشابه من القرآن والسنة يتلوهُ أو يذكر ربه به تعبداً شرعياً على مراد الله فيه من غير ميل إلى جانب بعينه مخصص ، فإن التنزيه ونفي التشبيه يطلبه إن وقف بوجهه عند التلاوة لهذه الآيات . فالأسلم في حق العبد أن يَرُدَّ علم ذلك إلى الله في إرادته إطلاق تلك الألفاظ عليه إلا أن أطلع الله على ذلك ، وما المراد بتلك الألفاظ من نبي أو ولي عُدَّتْ مُلْهِمٌ على بيته من ربه فيما يُلْهِمُ فيه أو يُحْدِثُ ، فذلك مباح له ، بل واجب عليه أن يعتقد منه ذلك الذي أخبر به في إلهامه أو حديثه . وليعلم أن الآيات المشابهات إنما نزلت ابتلاء من الله لعباده ، ثم بالغ سبحانه في نصيحة عباده في ذلك ونهاهم أن يتبعوا المشابهة

بالحكم ، أي لا يحكم عليه بشيء ، فإن تأويله لا يعلمه إلا الله . وأما الراسخون في العلم إن علموه فبإعلام الله لا بفكرهم واجتهادهم ، فإن الأمر أعظم من أن تستقل العقول بإدراكه من غير إخبار إلهي ، فالتسليم أولى والحمد لله رب العالمين» (٢٣) .

إن التشابه في حقيقته محكم ، ويجب أن لا تفهم الأسماء الإلهية التي توهم التشابه بين الله وخلقه في إطار البعد الوضعي الاصطلاحي للغة ، بل يجب على المؤمن أن يؤمن بهذه الأسماء ويتلوها دون استصحاب معانيها الوضعية في نفسه ، فيكون كالفارسي الذي يقرأ القرآن تعبداً دون أن يفهمه ، لأن فهم المعاني الحقيقية الباطنة لهذه الأسماء لا يكون إلا لأهل الله الذين يدركون البعد الإلهي للغة . ومثال الفارسي الذي يقرأ القرآن دون فهم يستدعي إلى الذهن الصورة المشابهة للإنسان العربي - العادي الذي لا يفهم كلمات الوجود ، فيكون كالفارسي الذي لا يدرك معنى هذه الكلمات الوجودية سوى أصواتها مجردة عن أي دلالة ، والإنسان الكامل وحده هو الذي يفهم اللغة الإلهية ، ويفهم دلالة كلمات الله الوجودية واللفظية على السواء .

ولعل في ذلك ما يفسر موقف ابن عربي من التأويل والمؤولة خاصة المعتزلة ، فهو يرفض التأويل القائم على أساس الفكر والعقل والقياس من جهة ، وعلى أساس الإيمان بوضعية اللغة واصطلاحية دلالتها من جهة أخرى . وفي هذا الضوء يمكن أن نفهم إصرار ابن عربي الدائب على أن عقيدة المؤمن - يعني المؤمن العادي - يجب أن تؤخذ من القرآن الذي يدل بظاهره دون حاجة لتأويلات المتكلمين ومجادلاتهم وخلافاتهم « ففي القرآن العزيز للعقل غُثَيَّةٌ كبيرة ، ولصاحب الداء العضال دواء وشفاء كما قال : وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَمَقْنَعٌ شَافٍ لِّمَن عَزَمَ عَلَى طَرِيقِ النِّجَاةِ وَرَغِبَ فِي سَمَوِ الدَّرَجَاتِ ، وَتَرَكَ الْعُلُومَ الَّتِي تَوَرَدُ عَلَيْهِ الشُّبُهَ وَالشُّكُوكُ ، فَيُضِيعُ الْوَقْتَ وَيَخَافُ الْمَقْتَ ، إِذْ اُتْمَحَلْ لِّلَّتِلْكَ الطَّرِيقَةُ قَلِمًا يَنْجُو مِنَ التَّشْغِيبِ ، أَوْ يَشْتَغِلْ بِرِيَاضَةِ نَفْسِهِ وَتَهْذِيبِهَا ، فَإِنَّهُ مُسْتَعْرِقُ الْأَوْقَاتِ فِي إِرْدَاعِ الْخُصُومِ الَّذِينَ لَمْ يَوْجِدْ لَهُمْ

عين ، ودفع شُبّهه يمكن أن وقعت للخصم ويمكن أن لم تقع ، فقد تقع وقد لا تقع ، وإذا وقعت فسيف الشريعة أردع وأقطع» (٢٤) .

على المؤمن العادي أن يقنع بظاهر النص ، وهو يدل على التنزيه والتشبيه معاً ، وعليه أن يقنع بفهم هذا الظاهر في إطار فهمه للغته دون تشبيه ، فالقرآن نزل للعامة بلغتهم « ففيه ما في اللسان العربي . ولما كانت الأعراب لا تعقل ما لا يُعقل إلا حتى ينزل لها في التوصيل بما تعقله ، لذلك جاءت هذه الكلمات على هذا الحد كما قال : ثم دنا فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى . ولما كانت الملوك عند العرب مُجَلّس عبدها المقرب المُكرم منها بهذا القدر في المساحة فعقلت عن هذا الخطاب قرب محمد صلى الله عليه وسلم من ربه ، ولا تبالي بما فهمت من ذلك سوى القرب» (٢٥) .

أما الصوفي العارف فهو يعرف المعنى الحقيقي الباطن وراء هذه الألفاظ والعبارات الموهمة التشبيه ، وذلك بتخلية القلب والاستعداد للفهم عن الله « وذلك بأن تُفرغ قلوبنا من النظر الفكري ، ونجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا منه تعالى حتى يكون الحق تعالى يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق» (٢٦) . وبهذا الكشف يمكن للصوفي تأويل هذه الآيات تأويلاً يردّها إلى أصلها في العلم الإلهي ، والتأويل بهذا المعنى - من الأوّل وهو الرجوع - هو رد الأشياء إلى أصولها وحقيقتها الباطنة .

إن تأويل ابن عربي للمتشابه يقوم على أساس مشابهة العالم والإنسان لله كما سبقت الإشارة . من هذا المنطلق تكون كل الصفات والأسماء التي تطلق على الله في القرآن أسماء وصفات له في الحقيقة ، ويكون تسمّي العالم والإنسان ببعض هذه الأسماء تسمية بالإعارة والإضافة ، فالله هو الوجود الحق مصدر كل وجود ، وليس وجود العالم والإنسان إلا وجوداً في هذا الوجود الحق . ويعتمد ابن عربي

(٢٤) الفترحات ١ / ٣٥

(٢٥) الفترحات ١ / ٨٨

(٢٦) الفترحات ١ / ٨٩

على حديث هام عند المتصوفة هو قول الرسول « كان الله ولا شيء معه » ويرى ابن عربي أن آخر الحديث وهو « وهو الآن على ما عليه كان » قد أُدرج فيه للشرح والتوضيح ، لأن « كان » فعل وجودي لا يدل على الزمان في هذا الحديث ، فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، والعالم مجرد مُجَلٍّ أو مرآة يتجلى فيها الحق فيظهر بصور الموجودات . وعلى ذلك فالعالم يكتسب أسماء من أسماء الحق ، وتكون هذه الأسماء معارة للعالم أصيلة لله « إن النعوت التي نعت الحق بها نفسه من المسمى أخبار التشبيه وآيات التشبيه على ما يزعم علماء الرسوم وأنه نزول إلهي رحمة بالعباد ولطفاً إلهياً ، وهو عندنا نعت حقيقي لا ينبغي إلا لله وأنه في العبد مستعار كسائر ما يتخلّق به من أسمائه . . . إن هذه النعوت بحكم الأصالة لله ، وما ظهرت في العبد الإلهي إلا لكونه خلق على الصورة من جميع الوجوه . ولما عرف العارفون هذا ورأوا قوله تعالى : ﴿ وإليه يرجع الأمر كله ﴾ - وهذه النعوت الظاهرة في الأكوان التي يعتقد فيها علماء الرسوم أنها حق للعبد من جملة الأمور التي ترجع إليه - تركوها لله لاستحيائهم من الله حق الحياء » (٢٧) .

إن الاستعارة في اللغة لم تعد تبدأ من لغة الإنسان للدلالة على المطلق ، أو ما هو خارج عن الإنسان ، بل الأحرى القول إنها تبدأ من لغة المطلق وتُستعار للتعبير عن العالم والإنسان . وليست اللغة الإنسانية إلا المستوى الظاهر المُدْرَك لهذه اللغة الإلهية المطلقة . من هذا المنطلق يتأكد رفض ابن عربي الذي أشرنا إليه لوجود المجاز في القرآن ، فكله حق وكلماته صدق . إن القضية هنا لا تُناقش في إطار الطرح القديم لمعضلة اللغة في التراث الإسلامي ، ولكنها تطرح من خلال منظور وجودي أشمل « إن عين العبد لا تستحق شيئاً من حيث عينه لأنه ليس بحق أصلاً ، والحق هو الذي يستحق ما يستحق ، فجميع الأسماء التي في العالم ويُتخيل أنها حق للعبد حق لله ، فإذا أضيفت إليه وسُمي بها على غير وجه الاستحقاق كانت كفرًا وكان صاحبها كافرًا . قال الله تعالى : ﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ﴾ ، فكفروا بالمجموع ، هذا إذا كان الكفر شرعاً ، فإن كان لغة ولساناً فهو إشارة إلى الأمتاء من عباد الله الذين علموا أن الاستحقاق بجميع الأسماء الواقعة في الكون الظاهرة الحكم إنما

يستحقها الحق ، والعبد يتخلق بها ، وأنه ليس للعبد سوى عينه ، ولا يقال في الشيء إنه يستحق عينه ، فإن عينه هويته ، فلا حق ولا استحقاق . وكل ما عرض أو وقع عليه اسم من الأسماء إنما وقع على الأعيان من كونها مظاهر ، فما وقع اسم إلا على وجود الحق في الأعيان ، والأعيان على أصلها لا استحقاق لها ، فهذا شرح قوله : ويتلوها شاهد منه يشهد له بصدق هذه النسبة أنه عين بلا حكم ، وكونه مظهراً حكماً لا عيناً ، فالوجود لله ، وما يوصف به من أية صفة كانت إنما المسمى بها هو مسمى الله فافهم أنه ما ثم مسمى وجودي إلا الله ، فهو المسمى بكل اسم والموصوف بكل صفة والمنعوت بكل نعت « (٢٨) » .

إن للأسماء الإلهية - ولكل الأسماء في اللغة - في ظل هذا التصور جانبين: جانباً مطلقاً من حيث إنها تدل على الوجود الحق وجود الله ، وجانباً نسبياً من حيث إنها تدل على الإنسان والعالم . والعلاقة بين هذين الجانبين هي علاقة الاشتراك ، فالأسماء الإلهية تعيّن بظهور أعيان الموجودات بعد أن كانت باطنة في الذات الإلهية ، فالأعيان هي التي أظهرت الأسماء . والأسماء - من جانب آخر - هي التي توجهت على الموجودات فأظهرتها من ثبوتها العدمي . إن علاقة الاشتراك بين الله والعالم تنعكس في اللغة ، فتعبر اللغة في جانبها المطلق عن الله ، وفي جانبها النسبي عن العالم والإنسان . من هذه الزاوية فمدلول الاسم من جانبه الإلهي المطلق غير محدود ، ومدلوله من جانبه الإنساني النسبي محدود . إن التحديد هنا لا يقع في الاسم نفسه ، وإنما يقع في المدلول . إن الأسماء من شيمتها الاشتراك ، وهي تتحدد من ثم طبقاً لمدلولها الذي تشير إليه ، فاللفظ أو الاسم إذا أطلق على الله لا يتحدد ولا يشتبه ، والعكس يحدث إذا أطلق نفس الاسم على الحادث كونا كان أم إنساناً وأسماءه كلها لها الفردية ، فإنها له نسب لا أعيان ،

(٢٨) الفتوحات ١ / ٥٤ ، ولاحظ تأويل ابن عربي للآية ، فهي - في ظاهرها - تعرّ عن كفر اليهود الذين قالوا هذا القول ، وكفرهم كان بالجمع بين وصف الله بالفقر ووصف أنفسهم بالغنى ، فالفقر الإلهي - من حيث الباطن والإشارة - حقيقي ، لأن أسماء تعال فقيرة إلى وجود الخلق لإظهار حقائقها وآثارها . ويمكن أن تدل الآية - من هذا الجانب الباطن - على حقيقة غنى المعارف عن التسمي بأسماء الحق ، لأنه يعرف أن الأسماء كلها لله أصالة ، ويكون معنى الكفر على هذا التأويل الستر وهو المعنى اللغوي لا المعنى الشرعي ، انظر : الفتوحات ٢ / ٥١١ .

فياخذ الحد الاسم إذا دل على الحادث، ولا يأخذه الحد إذا سميت به الله تعالى، فتحد اللفظ ولا تحد مدلوله إلا إذا كان مدلوله حادثاً لا غير. ولا يلزم من الاشتراك في اللفظ الاشتراك في المعنى، لأن اللفظ لله لاله، وأنت مُشترك فيك، فلهذا قيل اللفظ الاشتراك. ألا ترى الألفاظ المشتركة كالمشتري ليس الاشتراك إلا في إطلاق الاسم، ولهذا يقع التفصيل إذا طوّل بالحد صاحبه، فيقال أي مشتر تريد المشتري الذي هو كوكب في السماء أو المشتري الذي هو عاقد للبيع، فإذا حده تميز كل عين عن صاحبها، فليس في اللفظ من ماهية المدلول شيء، فبهذا تقول في الحق سميع بصير، وله يد ويدان أو أيد وأعين ورجل وجميع ما أطلقه على نفسه مما لا يتمكن للعقل أن يطلقه عليه، لأنه لم يعلم ذلك الإطلاق إلا على المحدثات. ولولا الشرع والأخبار النبوية والإلهية ما جاءت بها ما أطلقناها عقلاً عليه. ومع هذا فننفي التشبيه ولا يتناول أمراً بعينه لجهلنا بذاته، وإنما نفينا التشبيه لقوله: ليس كمثله شيء لا بما أعطاه الدليل العقلي حتى لا يحكم عليه إلا كلامه، وبهذا نحب أن نلقاه إذا لقيناه» (٢٩).

إن علاقة الاشتراك بين جانبي الدلالة اللغوية في الألفاظ يمكن أن تحمل ثنائية المحكم والمتشابه وثنائية التشبيه والتنزيه. ولكن علينا أن نكون على وعي بأن هذا الاشتراك يرتبط باللغة الإنسانية التي هي ظل وصورة للغة الإلهية التي حللنا جوانبها المختلفة في الفصل السابق، وذلك على أساس أن الوحي نزل - في مستواه الظاهر - على مواصفات اللغة في بعدها الإنساني. من هذا المنطلق يكون المحكم «من الأسرار التي يدركها عين الفهم» بينما الآيات المتشابهة «تدرك بالتعريف لا بالتأويل» (٣٠). بمعنى أن المحكم من الآيات هو ما يتعلق به الفهم الإنساني، بينما لا يستطيع العقل وحده فهم المتشابه، إذ يحتاج في فهمه للتعريف الإلهي.

إن للمتشابه وجهين: وجها إلى الحق ووجها إلى الخلق لأنه مشترك، وهذا هو سر تشابهه وغموضه. وغاية المعرفة المرجوة لهذا المتشابه أن نعرف هذين الجانبين وأن لا نغلب به - بالتأويل العقلي - إلى أحد جانبيه فنُخرجه عن تشابهه المقصود والمعني بزوله «ولولا البيان ما فصل بين المتشابه والمحكم ليعلم أن المتشابه لا يعلمه إلا الله والمحكم يتعلق به علمنا. فلو لم ينزل المتشابه لنعلم أنه

(٢٩) الفتوحات ٢/ ٢٩١.

(٣٠) الفتوحات ٣/ ٥١٧.

متشابه لكوننا نرى فيه وجهها يشبه أن يكون وصفاً للمخلوق ويشبه أن يكون وصفاً للخالق، فلا يعلم معنى التشابه إلا الله، فلو لم ينزل التشابه لم يعلم أن ثم في علم الله ما يكون متشابهاً. وهذا غاية البيان، حيث أبان لنا أن ثم ما يُعلم وثم ما لا يعلمه إلا الله، وقد يمكن أن يُعلمه الله مَنْ يشاء من خلقه بأي وجه شاء أن يعلمه» (٣١).

إن التشابه بهذا المعنى لا يعني الغامض الذي يقبل الوضوح بالجهد العقلي لتفسيره في ضوء المحكم، وإنما التشابه بيان في ذاته قصد به إبراز التشابه بين الله والعالم، وهو تشابه لا يعلمه إلا الله أو مَنْ يُعلمه الله من عباده سر هذا التشابه. في هذا الإطار يصبح المحكم والتشابه - كالتنزيه والتشبيه - وجهين لحقيقة واحدة، عبر عنها مرة بالإثبات ومرة بالنفي، النفي يعني الإحكام والتنزيه، والإثبات يعني التشابه والتشبيه. وغاية العلم بالتشابه أن نعلم تشابهه، أي أن نعلم وجهيه اللذين يدل عليهما، وبذلك يزول تشابهه ويصير محكماً، أي محكماً في تعبيره عن التشابه والاشتراك.

إن التشابه كالمحكم، كلاهما يحتاج للفهم ولا يحتاج للتأويل. إن التأويل يعكس عند المتكلمين إحساساً بشائية العلاقة بين المحكم والتشابه وتضادها في نفس الوقت، وهو إحساس عُبر عنه عندهم من خلال ثنائية الحقيقة والمجاز، حيث ربط المحكم بالحقيقة، وفهم التشابه في إطار المجاز على خلاف المتكلمين في تحديد المحكم وتحديد التشابه (٣٢). واستخدموا التأويل سلاحاً لرفع هذا التناقض المتوهم. أما ابن عربي والمتصوفة فيكتفون بإدراك معنى التشابه في التشابهات، وهو كونها تدل على وجهين أو جانبين، ولا يميلون بالتشابه - بالتأويل - إلى أحد جانبيه، إذ الميل إلى أحد الجانبين بالتأويل زَيْغ بنص القرآن، والزَيْغ ميل عن الحق الصراح «ولهذا نهينا عن اتباع التشابه. وذكر أنه لا يتبعه إلا مَنْ في قلبه زَيْغ أي ميل عن الحق الصراح... فإن علمت أنه متشابه ولم تتعد به حده، ولا أخرجته بميلك إليه ونظرك فيه عن التشابه فلا حرج عليك. وإنما الخوف والحذر أن تُلْحِقَه أحد الطرفين، وما ذلك حقيقته، وإنما

(٣١) الفتوحات ٢/ ٦٧٢.

(٣٢) انظر: «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة». دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

حقيقته أن يكون له وجهان، وجه إلى كل طرف، وجه إلى الحِلِّ ووجه إلى الحُرْمَةِ، ويتعذر الفصل بين الوجهين وتخليصه إلى أحد الطرفين. فهو عند العارف من المحكم بهذا الوجه لَتَمْيُزُهُ عن كل واحد من الطرفين. فإذا اتَّبَعَهُ اتَّبَعَ مَنْ لَا يزيله عن حقيقته فما ثم زيغ» (٣٣).

إن التأويل المذموم الذي نصّت عليه الآية القرآنية والذي يستهدفه الذين في قلوبهم زيغ هو محاولة رد التشابه إلى أحد وجهيه وإغفال الوجه الآخر. والتأويل الحقيقي غير المذموم هو العلم بدلالة هذا التشابه وتشابهه، وهو التأويل الذي يرده محكمًا. وإذا كانت الآية تنفي العلم بالتأويل عن غير الله، فإنها تنسب للراسخين في العلم الإيمان بهذا التشابه والتسليم بأنه — مثل المحكم — من عند الله. إن الراسخين في العلم — في تفسير ابن عربي — هم العارفون الذين تلقوا علمهم عن الله، ومن هذا العلم يعلمون مآل التشابه أو تأويله، لا بالمعنى المذموم الذي نصّت عليه الآية، بل بمعنى أنه يرجع إلى وجهيه للذين يدل عليهما، وبذلك يصير في حكم المحكم «أخبر الحق أنه لا يتبع التشابه من الكتاب ويتأوله على ما يعطيه نظره إلّا مَنْ في قلبه زيغ، أي ميل عن الحق، وأخبر أنه ما يعلم تأويله إلّا الله، وأن الراسخين في العلم يقولون آمنا به كل من عندنا ربنا. ومن جعله معطوفاً فيكون الراسخون في العلم مَنْ أَعْلَمَهُمُ الله بتأويل ما أراد بذلك» (٣٤).

وهكذا يخرج ابن عربي من مأزق العطف والاستثناف في الآية، إذ يرى أن تأويل التشابه لا يعلمه إلّا الله فعلاً، ولا يعلمه أحد بعقله ونظره، وهذا يتفق مع قراءة الآية على الوقف والاستثناف. وهو يرى — من جانب آخر — أن الراسخين في العلم يعلمون التشابه بتعليم الله، وهذا يتفق مع قراءة الآية على الوصل والعطف. ويفهم ابن عربي التأويل هنا فهماً خاصاً يتباعد به عن وقوع الذم عليه، فالتأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم بتعليم الله «هو ما يؤول إليه حكم هذا التشابه، فهو محكم غير متشابه عند مَنْ يعلم تأويله، وليس إلّا الله. والراسخ في العلم يقول آمنا به كل من عند ربنا، يعني متشابهه ومحكمه. فإذا أشهده الله مآله فهو عنده محكم وزال عنه في حق هذا العالم التشابه، فهو

(٣٣) الفتوحات ٤ / ٤٣٠.

(٣٤) الفتوحات ٤ / ٥٢٧. «ما أراد» في الأصل «مَنْ أراد».

عنده كما هو عند الله من ذلك الوجه. وهو عنده أيضاً متشابه لصلاحيته إلى الطرفين من غير تحليل، كما هو في نفس الأمر بحكم الوضع المصطلح عليه، فهو وإن عرف تأويله فلم يزل عن حكمه متشابهاً، فغاية علم العالم الذي أعلمه بما يؤول إليه علمه بالوجه الواحد لا بالوجهين، فهو على الحقيقة ما زال عن كونه متشابهاً، لأن الوجه الآخر يطلبه بما يدل عليه ويتضمنه كما طلبه الوجه الذي أعلم الله به هذا الشخص» (٣٥).

ليس التأويل بهذا المعنى — كما هو عند المتكلمين — سلاحاً لرفع تناقض متوهم بين آيات القرآن، فالتناقض لا وجود له في القرآن، بل هو قائم في الفكر البشري الذي لا يرى من الحقيقة سوى بُعداً واحداً من أبعادها. التأويل عند ابن عربي هو معرفة مآل الشيء وحقيقته، وهو أصله الذي منه بدأ وإليه يعود. التأويل — على مستوى الوجود — هو النفاذ من الظاهر الحسي إلى الباطن الروحي، والتأويل — على مستوى النص — هو تجاوز إطار اللغة العرفية الإنسانية في محدوديتها واصطلاحيتها إلى إطار اللغة الإلهية في إطلاقها ودلالاتها الذاتية. ولا يعني التأويل بهذا المعنى تجاوز الظاهر وإنكاره، بل يعني البدء به لأنه غطاء الباطن وقشرته ومظهره.

إن علاقة الظاهر بالباطن لا تقوم على التناقض والتضاد، بل تقوم على التفاعل والتداخل. وعلى ذلك فتأويل المتشابه هو فك أسرار وحل رموزه وإدراك وجهي دلالاته واشتراكه بين الحق والخلق، وذلك من خلال تجربة الصوفي التي تبدأ — على مستوى الوجود والنص معاً — من الظاهر «فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ ذَلِكَ فَلَا يَخْضُ فِي تِلْكَ الْأَسْرَارِ، وَلْيَتَعَمَّلْ فِي الطَّرِيقِ الْمَوْصِلَةِ إِلَى اللَّهِ، وَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا شَرَعَ اللَّهُ لَهُ بِالتَّقْوَى، فَإِنَّهُ قَالَ تَعَالَى أَنَّهُ يَتَّبِعُ لِصَاحِبِهِ عِلْمَ فَرْقَانٍ. فَإِذَا عَمِلَ بِهِ تَوَلَّى اللَّهُ تَعْلِيمَهُ تِلْكَ الْأَسْرَارِ الْأَعْجَمِيَّةِ. فَإِذَا أَنَا هَا إِيَّاهُ صَارَتْ عَرَبِيَّةً فِي حَقِّهِ، فَيَعْلَمُ مَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَا، وَيُزِيلُ عَنْهَا حُكْمَ التَّشَابُهِ الَّذِي كَانَتْ تُوصَفُ بِهِ قَبْلَ الْعِلْمِ بِهَا، لِأَنَّ اللَّهَ جَلَّاهُ مُتَشَابِهٌ لَهَا طَرَفَانِ فِي الشَّبهِ فَلَا يَدْرِي صَاحِبُ النَّظَرِ مَا أَرَادَ مُتَرَكِّضاً بِهَا فِي ذَلِكَ التَّشَابُهِ، فَإِنَّهُ لَا يَدَّ مِنْ تَحْلِيلِهِ إِلَى أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ مِنْ وَجْهِ خَاصٍّ. وَإِنْ جُمِعَتْ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ فَلِكُلِّ طَرَفٍ مِنْهُمَا مَا لَيْسَ لِلْآخَرِ مِنْ ذَلِكَ الْمَخْلُوقِ أَوْ مِنْ ذَلِكَ الْمَنْزُولِ إِنْ كَانَ مِنْ صُورِ كَلَامِ اللَّهِ» (٣٦).

(٣٥) الفتوحات ٥٤٢/٣.

(٣٦) الفتوحات ٥١٧/٣.

إن تعبير ابن عربي عن التشابه بالأسرار الأعجمية التي تزول عنها العُجمة في حق الصوفي وتصير عربية يذكّرنا بحديثه عن معنى الكلام الوجودي الذي لا يفهمه غير العارف ويكون إزاءه كالفارسي الذي لا يفهم العربية. ويذكّرنا — من جانب آخر — بنصيحته للإنسان العادي أن يقرأ الآيات المتشابهات دون أن يصحب في نفسه معاني ألفاظها في العرف واللسان، فيكون كالفارسي الذي يتلو القرآن تعبدًا دون أن يفهم معانيه. والعارف وحده هو القادر على فهم معنى الكلام الوجودي الذي يفهم النص في إطاره ومن خلال دلالاته. ولعل في كل ذلك ما يكفي للدلالة على أن مفهوم التأويل عند ابن عربي معناه رد الشيء إلى أصله وباطنه على مستوى الوجود، ورد معنى كلمات الله اللفظية إلى معانيها الوجودية، فالتأويل مأخوذ عنده بالمعنى اللغوي القديم لا المعنى الاصطلاحي المتأخر كما أشرنا في التمهيد.

إن ثنائيي المحكم والمتشابه والتنزيه والتشبيه ليستا سوى انعكاس للثنائية الأساسية في فكر ابن عربي، وهي ثنائية الذات الإلهية والعالم. وإذا كانت الألوهة هي الوسيط الذي يتوسط جانبي هذه الثنائية الأصلية، فإن التأويل — على أساس الاشتراك اللفظي — هو الذي يتوسط بين ثنائيي المحكم والمتشابه والتنزيه والتشبيه، وهذا هو مقام الجمع. أمّا في مقام التفرقة فالتنزيه ينصب على الذات الإلهية، والتشبيه ينصب على العالم، وكذلك المحكم هو «ما يخلص لك أوله، والمتشابه ممتاز فنسب الزيف كنّ يتبع المتشابه، وهو الميل به إلى الوجه الذي فيه التشابه... ولا يعلم علم المتشابه إلا من العين والحق» (٣٧).

وإذا كان التنزيه يتعلق بالذات والتشبيه يتعلق بالعالم، فليس العالم سوى ظهور الأسماء الإلهية. من هنا يتعلق التشبيه بالألوهة وحقائقها وأسمائها «طهارة الحضرة الإلهية من حيث ذاتها تنزيه، وطهارتها من حيث أسماءها تشبيه» (٣٨). وعلى هذا الأساس تنقسم الأسماء في القرآن إلى أسماء تنزيه وأسماء تشبيه «فالأسماء التي تطلب التنزيه هي الأسماء التي تطلب الذات لذاتها، والأسماء التي تطلب التشبيه هي الأسماء التي تطلب الذات لكونها إلهًا، فأسماء التنزيه كالغني والأحد وما يصح أن يفرد به، وأسماء التشبيه كالرحيم والغفور وكل ما يمكن أن يتصف

(٣٧) العبادلة / ٥٠.

(٣٨) العبادلة / ١٥٦.

به العبد حقيقةً من حيث ما هو مظهر لا من حيث عينه؛ لأنه لو اتصف من حيث عينه لكان له الغنى ولا غنى له أصلاً. فإذا اتَّصَفَتْ هذه الأعيان التي هي المظاهر بمثل الغنى وتسمت بالغنى، فيكون معنى ذلك الغنى بالله عن غيرها من الأعيان، لا أن العين غني بذاته. وكذا كل اسم تنزيه، فلها هذه الأسماء من حيث ما هي مظاهر»^(٣٩).

٣ - التأويل بين التنزيه والتشبيه والإحكام والتشابه:

إن التنزيه لا يخلص خلوصاً تاماً، بل يظل مرتبطاً بالتشبيه بنوع ما من الارتباط والتداخل. ويتجلى الاشتراك والاختلاط بين جانبي التنزيه والتشبيه في أشد آيات القرآن تعبيراً عن الإحكام والتنزيه، وهي قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ كما يتجلى في آيات سورة الإخلاص كلها، والتي تعبر - في نظر ابن عربي - عن نسب الرب وذلك استناداً إلى سبب نزولها وهو سؤال اليهود لمحمد صلعم وطلبهم منه أن ينسب لهم ربه.

أما قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وهو متهى ما بلغه الشرع في التنزيه^(٤٠)، فهو يعتمد على النفي، نفى المثلثة عن الله تعالى. وآخر الآية وهو قوله تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾، فهي تتضمن الإثبات، إثبات صفتي السمع والبصر. النفي تنزيه والإثبات تشبيه «والآية تقتضي عموم الإثبات في عين النفي»^(٤١)، أي أنها تتضمن التشبيه في عين التنزيه. لقد وقف المتكلمون - خاصة المعتزلة - عند الجزء الأول من الآية مستدلين به على الإحكام والتنزيه، ولكن ابن عربي جمع بين جزأي الآية فوجد التنزيه في التشبيه، والتشبيه في التنزيه. وإذا كان المفسرون قد أجمعوا تقريباً على أن الكاف في «كمثله» زائدة للتأكيد، أي لتأكيد نفى المماثلة، كما يرون أن كلمة «مثل» لا تعني وجود المثل، وإنما جرى التعبير في الآية على أسلوب العرب في كلامها كقول القائل «مثلك لا يفعل كذا» أي أنت لا تفعل، فإن ابن عربي يرى أن الكاف ليست زائدة، بل هي كاف الصفة والتشبيه، ويرى أيضاً أن المثلثة موجودة في الإنسان الكامل الذي هو على صورة الحق، ويكون معنى الآية على

(٣٩) الفتوحات ٢ / ٥٧.

(٤٠) أنظر: الفتوحات ١ / ٦٨١.

(٤١) الفتوحات ٣ / ١٦٥.

هذا: ليس مثل مثله شيء، أي ليس مثل الإنسان الكامل شيء مماثلة^(٤٢).

ومع التسليم بزيادة الكاف «فقوله: ليس كمثله شيء» — على زيادة الكاف — رفع للمناسبة الكيفية، وتام الآية: وهو السميع البصير إثبات للمناسبة، والآية واحدة والكلمات مختلفة، فلا نعدل عن هذه المحجة، فهي أقوى حجة، وهي ما ذهبنا إليه من تقليد الحق، فإنه طريق العلم والنجاة في الدنيا والآخرة^(٤٣).

وإذا كان الشرع قد جاء بالتشبيه والتنزيه في آية واحدة، فلا بد من اتباع الشرع في الجمع بينهما دون ميل إلى أحد الجانبين وإهمال للجانب الآخر «لأن الكل من عند الله. قال تعالى ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾. وقال تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، فنزه تعالى نفسه وشبهه، فالوقوف عند أحدهما تنزيها أو تشبيها تحديد وتقييد، والقول بهما عمل بما أنزل الله تعالى، وأن المؤول لأجل التنزيه إما جاهل أو غافل قليل الأدب، حيث أرجع الشيء إلى غير ما ذكر الله وأخبر به عن نفسه. ولكن لا بد والحالة هذه من الاعتراف بجهل النسبة كما أسلفناه، فننسب إليه تعالى كل ما نسيه إلى نفسه من غير تأويل، ونكل علم نسبة ذلك إليه تعالى لا غير. وهذا كله مأخوذ من الأسرار القرآنية والأحاديث النبوية^(٤٤).

قد يقف ابن عربي أحياناً إلى جانب التنزيه ويرفض التشبيه، ولكن علينا أن نلاحظ دائماً سياق مثل هذا الموقف. إن التركيز على جانب التنزيه دون التشبيه في كتابات ابن عربي إنما يكون في إحدى حالتين: في مواجهة المشبهة الذين يحددون الله تحديداً غليظاً، أو في سياق توجيه النصح للمريد في أول طريقه «وأما تنزيهه فهو أكد عليك من أجل المشبهة والمجسمة، فإنهم ظاهرون في هذا الزمان، فاعتقد يا أخي على قوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ وحسبك هذا. فكل وصف يناقض هذه الآية فهو مردود إلى ما يليق بهذه. ولا تزدد ولا تبجح عن هذا الموطن. وكذلك جاء في السنة: كان الله ولا شيء معه، وزاد العلماء: وهو الآن على ما عليه كان، فلم يرجع إليه سبحانه من خلق العالم وصف لم يكن عليه ولا عالم موجود، فاعتقد فيه من التنزيه مع وجود العالم ما تعتقده ولا عالم ولا عرش ولا شيء

(٤٢) السابق نفسه.

(٤٣) الفتوحات ٢ / ٢٩٠ — ٢٩١.

(٤٤) العطار: الفتح المين / ٥٣.

سواه، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً. وكل آية أو حديث عن النبي ﷺ يوهم التشبيه بما يعطيه ابتداء كلام العرب أو كلام مَنْ أنزل عليه شيء من ذلك التبليغ والتوصيل، فيجب عليك الإيمان به على حد ما يعلمه الله وما أنزله، لا على ما توهمه، واصرف علم ذلك إلى الله. وما بعد ﴿ليس كمثله شيء﴾ ما ينزهه به بمنزه، إذ قد نَزَّه نفسه بأنزه ما ينبغي له^(٤٥).

إن التركيز على جانب التنزيه في هذا السياق متوجه للمريد في أول سلوكه الطريق، إنه نصيحة يتسلَّح بها حتى لا يقع في شبهة التجسيد والتحديد، وذلك حتى يُفتح له باب العلم الإلهي، فيفهم مراد الله من آياته المتشابهات عن الله بدل أن يفهمها عن وهمه ومن خلال مواصفات اللغة. إن التنزيه الحاصل هو عصمة المريد حتى لا يقع في التأويل العقلي، وهو نوع من التجسيد فيما يرى ابن عربي «فإن التنزيه له درجات في العقل ما دونه تنزيه بتشبيه، وأعلاه عند العقل تنزيه بغير تشبيه، ولا سبيل لمخلوق إليه إلا برد العلم فيه إلى الله تعالى. والتنزيه بغير تشبيه وردت به الشريعة أيضاً وما وجد في العقل، فغاية النظر العقلي في تنزيه الحق مثلاً عن الاستواء أنه انتقل عن شرح الاستواء الجسماني عن العرش المكاني بالتنزيه عنه إلى التشبيه بالاستواء السلطاني الحادث»^(٤٦).

ويميل ابن عربي في مواجهة المشبهة والظاهرية إلى التركيز على جانب التنزيه. يتضح ذلك وضوحاً كافياً في رسالة صغيرة له بعنوان «كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات» حيث يقول في أوله «سألتني أرشدني الله وإيّاك عن أمر عَظُم في هذا الزمان خَطْبُهُ، وَعَمَّ ضرره، وهو ما تظاهر به بعض المبتدعة المتسبين إلى الحديث والفقه وأشاعه في العامة والخاصة من اعتقاد ظواهر الآيات المتشابهة في أسمائه تعالى وصفاته من غير تعرُّض لصرفها عما يوهم التشبيه والتجسيم، ويزعم أنه في ذلك متمسك بالكتاب وماش في طريقة السلف الصالح، ويشنُّ على من تعرُّض إلى شيء منها بتأويل أو صَرَفَه عن ظاهره بدليل، وينسبه في ذلك إلى مخالفة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لكونهم ما نُقل عنهم التعرُّض لشيء من ذلك. وقد ضلَّ وأضلَّ كثيراً، وما يضلُّ به إلا مَنْ هو قاصر الفهم ضعيف النور»^(٤٧).

(٤٥) كنه ما لا بدّ للمريد منه / ٥٧ - ٥٨.

(٤٦) الفتوحات / ١ / ٦٨١.

(٤٧) رد معاني الآيات المتشابهات / ٢.

ومن الواضح أن ابن عربي مشغول بالرد على الظاهرية الذين يرفضون أي فهم للنصوص يتجاوز مدلولها اللغوي المباشر. ومن الطبيعي أن نتوقع من ابن عربي تحقيقاً لهذا الهدف أن يميل إلى جانب التنزيه منكرًا التشبيه. ومع ذلك فالرسالة لا تخلو من إشارات صوفية متناثرة هنا وهناك تتفق إلى حد كبير مع تأويلات ابن عربي التي نجدتها في كتبه ورسائله الأخرى «وليس المقصود ذكر البراهين التي هي مدونة في الكتب الكلامية، وإنما المقصود رد المتشابه إلى المحكم على القواعد اللغوية، وتلويحات وتصريحات من الكتاب والسنة»^(٤٨).

وعلى ذلك يستخدم ابن عربي في تأويله للآيات المتشابهة في هذه الرسالة بعض وسائل التأويل البلاغية كالمثل والمجاز والاستعارة، وذلك رغم إنكاره الذي أشرنا إليه لوجود المجاز في القرآن. يستخدم مصطلح «المثل» في تأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾، وكذلك في تأويل الحديث القدسي «فإن تقرب إلي شبراً تقربت منه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت منه باعاً.. الحديث». يقول: «وإنما المراد تمثيل التقريب لدنو الذاكر من المذكور في مجالس النجوى والذكر، وتجلي سر معية القلب»^(٤٩). أما الدنو في الآية فهو «دنو تجل» وكشف لأنه ذكره في قصة الإسراء بالروح... ثم دنا عن الأفق الأعلى في نعيم الرؤية وفي بيان الحق»^(٥٠).

ويستخدم مصطلح «المجاز» في تأويل قوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ «أي بواسطة مظاهره الجسمية، وهي أصوات العباد وحروفهم، وإطلاق كونه سامعاً لكلام الله بذلك مجاز لما قدمناه أن المظاهر الجسمية ليست منسوبة إلى الله تعالى لغة ولا شرعاً»^(٥١). ومن المهم أن نلاحظ أن ابن عربي لا يؤول كلام الله على أنه مجاز على طريقة المعتزلة، بل يؤول التلاوة الصادرة عن الإنسان لكلامه تعالى ونسبها إلى الله. ويرى ابن عربي أن المتكلم على الحقيقة هو الله من خلال المظاهر الجسمية الحسية، وإنما وقع المجاز في نسبة هذه المظاهر إليه.

المثال الآخر الذي يستخدم ابن عربي في تأويله مصطلح المجاز هو قوله تعالى:

(٤٨) السابق / ٦.

(٤٩) رد معاني الآيات المتشابهات / ٤٢.

(٥٠) السابق / ٤١.

(٥١) السابق / ٢٧.

﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ «وأما نسبة العين إليه سبحانه فهي اسم لآياته المبصرة، فنُسبَ البَصَرُ للآيات على سبيل المجاز، تحقيقاً لأنها المراد بالعين المنسوبة إليه. وقال تعالى ﴿قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها﴾ وعلى هذا ينزل قوله تعالى ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ أي بآياتنا تنظر بها إلينا، وننظر بها إليك. ويؤيد أن المراد بالأعين هنا الآيات كونه علل بها للصبر لحكم ربه، وعلله بآيات القرآن صريحاً في قوله تعالى ﴿إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً فاصبر لحكم ربك﴾ وقال تعالى في سفينة نوح ﷺ ﴿تجري بأعيننا﴾ أي بآياتنا بدليل قوله تعالى: ﴿اركبوا فيها باسم الله مجراها ومرساها﴾ وقال تعالى في موسى ﷺ ﴿ولتصنع على عيني﴾ أي على حكم آيتي التي أوحيتها إلى أمك ﴿أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقه في اليمِّ ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾ ويؤيد أن المراد ذلك كونه جعل ظرف صُغِيهِ على عينه ﴿إذ تمشي أحتك فتقول هل أدلكم على مَنْ يكفله، فرجعناك إلى أمك كي تقرَّ عينها ولا تحزن ولتعلم أن وعد الله حق﴾ فمن تأمل ذلك علم صحة ما قلناه، وفُتِحَ له باب عظيم في تفسير كلام الله بعضه ببعض» (٥٢).

ومن المهم ملاحظة كيفية الربط بين الآيات وصولاً إلى التأويل الذي يقصده ابن عربي، لأن هذا الربط يعد ظاهرة لافتة للانتباه في كتب ابن عربي كلها كما سبقت الإشارة. إن ابن عربي يرى أن نسبة العين إلى الله في قوله تعالى ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ نسبة مجازية، والعين في حقيقتها هنا اسم لآيات الله. ويستدل ابن عربي على هذا التأويل بآية أخرى استخدمت كلمة «بصائر» للدلالة على الآيات وهي قوله تعالى: ﴿قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها﴾. ويثير مثل هذا التأويل والترابط بين الآيتين مجموعة أخرى من الآيات بعضها يجمع بين الصبر والأعين، والبعض الآخر يجمع بين الصبر والآيات. وبالمقابلة والربط بين هذه الآيات يؤكد ابن عربي تأويله على النحو التالي:

﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ // ﴿إنا نحن نزلنا عليك القرآن فاصبر لحكم ربك﴾. إن المقابلة والموازاة بين الصبر الوارد في الآيتين – بنفس الألفاظ تقريباً – معناه – عند ابن عربي – التقابل بين الأعين في الآية الأولى والقرآن في الآية الثانية.

ويمكن بالمثل إقامة مثل هذا التقابل والموازاة بين آيتي سفينة نوح :

﴿تجري بأعيننا﴾ // ﴿باسم الله مجراها﴾ .

في الآية الأولى تجري السفينة بعين الله أو أعينه، ويكون مجراها في الآية الثانية باسم الله. وكان المفروض — تمثيلاً مع منطق ابن عربي وموازياته — أن تكون الأعين في الآية الأولى موازية لاسم الله في الآية الثانية، وهو التأويل الذي يذهب إليه في الفتوحات على أساس أن الأعين هي أعين المسيرين للسفينة من حيث الظاهر، وأعين الله من حيث الحقيقة والباطن كما سبقت الإشارة. ولكن ابن عربي يماثل هنا بين الأعين واسم الله على أساس أن كليهما يعني آيات الله. والحقيقة أن تأويله هنا لا يتعارض مع تأويله للآية في الفتوحات، فإسماء الله هي آياته المظاهرة في الكون.

ويمكن بالمثل أن نضع آيات قصة موسى على النحو التالي :

﴿ولتصنع على عيني﴾ // ﴿وأوحينا إلى أم موسى﴾ (الآية)

فَجَعَلَ عَيْنَ اللَّهِ ظَرْفًا لَصْنَعِ مُوسَى يُوَازِي الْوَحْيَ الَّذِي أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَى أُمِّهِ. وهذا الصنع كان تحقيقاً لهذا الوحي الذي آل — في النهاية — إلى أن تَقَرَّ عَيْنُ أُمِّ مُوسَى وَلَا تُخْزَنَ، وبذلك تلتقي الآية الأولى بالآية الثالثة وهي قوله تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي اخْتِكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾. تلتقي الآيتان الأولى والثالثة عن طريق الآية الثانية، فلكي يُصْنَعَ مُوسَى بآيات الله (العين) أوحى الله إلى أمه بما أوحى، والوحي هو الآيات. وكان نتيجة هذا الوحي صُنْعُ مُوسَى مِنْ جِهَةٍ، وتحقيق الوحي الذي قَرَّتْ بِهِ عَيْنُ أُمِّ مُوسَى مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى. وإذا كانت نسبة العين إلى أم موسى نسبة حقيقية، فالتعبير عن الراحة والرضى بِمَا لَ مُوسَى وَعُودَتِهِ إِلَى أُمِّهِ لَكِي تَكْفُلَهُ وَتَرْضَعَهُ بِقَرَارِ الْعَيْنِ تَعْبِيرٌ مُجَازِي يُوَازِي التَّعْبِيرَ الْمُجَازِي فِي الْآيَةِ الْأُولَى عَلَى تَأْوِيلِ ابْنِ عَرَبِي. هذا الرضا (قرار العين) كان تحقيقاً للوحي الإلهي للأُم وللوعد الإلهي بالصنع على العين.

إذا تجاوزنا مصطلح المجاز، وهذه العلاقات المتشابكة التي يقيم ابن عربي تأويله على أساسها وجدناه يستخدم مصطلح «الاستعارة» لتأويل نسبة الأيدي إلى الله. وهو لا يُوَوِّلُ الأيدي بالقدرة أو النعمة كما درج على ذلك المتكلمون، بل يرى أن «نسبة الأيدي إليه استعارة لحقائق أنوار علوية يظهر عنها تصرفه وبطشه بدءاً وإعادة، وتكون تلك الأنوار متفاوتة في روح القرب، وعلى حسب

تفاوتها وسعة دوائرها تكون رتبة التخصيص لما ظهر عنها^(٥٣). وعلى ذلك يفرق ابن عربي بين نسبة اليدين إلى الله في خلق آدم في قوله تعالى لإبليس: ﴿وما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ ونسبتها إليه سبحانه بصيغة الجمع في خلق الأنعام في قوله: ﴿أو لم يروا أننا خلقتنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً﴾ فاليدان في الآية الأولى واستعارة لنور قدرته القائم بصفة فضله، ولنورها القائم بصفة عدله. ويؤيد ذلك قوله ﷺ في الحديث الصحيح: يمين ربي ملاء سخاء لا يغيضها الليل والنهار، أرايتم ما أنفق منذ خلق السموات فإنه لم يغيض ما في يمينه، وعرشه على الماء وبيده الأخرى الميزان يرفع ويخفض^(٥٤).

يؤول ابن عربي هنا الآية على ضوء هذا الحديث، فاليدان اللتان توجهتا على خلق آدم هما يدا الفضل والعدل. والحديث يعبر عن هاتين اليدين بالعطاء والسخاء تعبيراً عن الفضل الإلهي من جانب، وهما يمثلان إحدى اليدين، وبرفع الميزان وخفضه باليد الأخرى تعبيراً عن العدل الإلهي من جانب آخر. ولا بد أن يجد ابن عربي في القرآن ما يدل على أن اليدين في خلق آدم استعارة للفضل والعدل وهما من حقائق الأنوار العلية. أما تعبير إحدى اليدين عن الفضل فيجده ابن عربي في قوله تعالى: ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتية من يشاء﴾، والفضل يمكن — من جانب آخر — أن يعبر عن القرآن؛ لأن القرآن هو عطاء الله الأكبر، سواء فهمناه بمعنى الوجود أو بمعنى النص. وهذا الفضل الأكبر هو النور الأكبر «وما يحقق أن اليد استعارة لنوره سبحانه قوله: ﴿وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ فاستعار اليدين للقرآن، ثم نبه على أنه استعارهما لما اشتمل عليه من نور الفضل ونور العدل ﴿تنزيل من حكيم حميد﴾ فالحكيم صاحب نور العدل والحميد صاحب نور الفضل^(٥٥).

ويمكن الفارق بين اليدين اللتين توجهتا على خلق آدم والأيدي التي توجهت على خلق الأنعام في درجة النورية «لأن حقائق أنوار الأيدي الخالقة للأنعام ليست في روح القلب كحقائق اليدين اللتين في خلق آدم ﷺ^(٥٦)، والمقصود بروح القلب

(٥٣) رد معاني الآيات المتشابهات / ٢٢.

(٥٤) السابق / ٢٢ — ٢٣. وانظر تأويلاً آخر لليدين — من خلال سياق خلق آدم على الصورة — حيث تعبران عن الجانبين: الظاهر الكوني والباطن الإلهي: الفصوص / ٥٥.

(٥٥) رد معاني الآيات المتشابهات / ٢٣.

(٥٦) السابق / ٢٢.

هو النور الأصلي الذي هو النَّفْسُ الإلهي الذي توجه مباشرة على خلق آدم في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سُوِيَتْهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ فالنور الذي توجه على خلق آدم — المعبر عنه باليدين استعارة — نور أكثر صفاء وقرباً من الأصل من نور الأيدي التي توجهت على خلق الأنعام، فليس بين الإنسان والله من الحجب ما بين الله وغير الإنسان من الكائنات والموجودات.

وتعد الأنامل في الأحاديث النبوية أيضاً استعارة ترجع في حقيقتها إلى النور الإلهي الذي تجلّى في صورة اليد، خاصة حديث الرؤية، رؤية الرسول ﷺ لربه في المنام حيث ضربه بيده بين كتفيه، فأحس برد أنامله بين ثديه، فعلم علم الأولين والآخرين. الأنامل — في هذا الحديث — هي «ظل الشريعة السمحة التي هي أحسن الشرائع. وحقائق صفاتها كلها متنوعة من روح لا إله إلا الله، فيدها العليا هي صاحبة الخير في قوله تعالى ﴿يَبْدُكَ الْخَيْرُ﴾ وفي قوله ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ وأناملها الخمس هي الخمس التي بُني عليها الإسلام، ومنها أئمة الشهادة. وبهذا يفهم السر في وضعها بين كتفيه — وهو موضع خاتم النبوة — وفي ثمارها العلم بكل شيء؛ لأن جميع فروع العلم لا إله إلا الله، ويفهم السر في وجوده لبردها بين ثديه، وهو صدره لانشراحه للإسلام فهو على نور من ربه، وعلى برد الرضى والتسليم للقضاء... وفي صورة هذه اليد الإسلامية ظهرت يد قيوميته بالسموات والأرض في قوله تعالى ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وفيها ظهر سر العهد والمبايعة في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ وفيها ظهر سر إجازته وعصمته بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ﴾ لأن من قال لا إله إلا الله عصم دمه وماله» (٥٧).

إن حركة التأويل هنا تنطلق من الحديث النبوي لفهم آيات من القرآن وتأويلها، وذلك على عكس الحركة في المثال السابق حيث تؤوّل آيات القرآن على ضوء الحديث. وإذا كان ابن عربي قد توقف في المثالين السابقين مؤوِّلاً اليدين والأيدي يصيغتي المثني والجمع، فإن توقفه هنا أمام اليد بصيغة المفرد وما يرتبط باليد من أنامل. إن اليد في الحديث الذي يتوقف أمامه ابن عربي تعبير مجازي عن ظل الشريعة السمحة، وهي النور الإلهي. ويتسق هذا التأويل مع نفس الحديث على وضع اليد بين الكتفين وهو موضع خاتم النبوة، والنبوة هي وسيط الشريعة،

والشريعة هي الخير. وهنا يستشهد ابن عربي بالقرآن ﴿ولتكنّ أمة منكم أمة يدعون إلى الخير﴾ والخير هنا بمعنى الإسلام، وقوله تعالى ﴿يبكّد الخير﴾ يجعل تأويل اليد بالإسلام والشريعة أمراً مشروعاً. ويواصل ابن عربي الإشارة إلى إسلام مَنْ في السموات وَمَنْ في الأرض دلالة على قيومية الله، وإن كان الإسلام بالمعنى اللغوي - الانقياد - لا بالمعنى الشرعي الاصطلاحي. كما يشير إلى سر المبايعة باليد، لأنها كانت مبايعة على نصرته الإسلام. وإذا كان الإسلام يعصم الدم والمال، أي يجير من القتل، فهو يد الله التي بها ملكوت كل شيء ﴿وهو يجير ولا يجار﴾.

وبعد أن يحكم ابن عربي تأويله لليد بأنها الإسلام من خلال استشهاده بمجموعة من الآيات يربطها بعضها ببعض، يحلل الأنامل الخمس التي تكوّن هذه اليد، وهي من خلال هذا التأويل الدعائم الخمس التي يقوم عليها الإسلام بدءاً بالشهادة وانتهاء بالحج كُنْ استطاع إليه سبيلاً. وتعد أئمة الشهادة - شهادة لا إله إلا الله - هي أئمة العلم لاحتواء الشهادة على كل العلوم، ولذلك وجد الرسول بردها بين تئديه فعلم علم الأولين والآخرين. ويشير المكان هنا - بين التئدين - إلى الصدر بما يستدعي في ذهن ابن عربي قوله تعالى ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾ وإن لم يذكر نص الآية، وذلك للربط بين العلم ووجود الأنامل بين التئدين وانشراح الصدر من جهة، والربط بين برد الأنامل الذي أحسّه الرسول ﷺ والرضى والتسليم بقضاء الله وقدره من جهة أخرى. وقد مرّ بنا في الباب الأول كيف ربط ابن عربي - في سياق آخر - بين البرد والعلم اعتماداً على هذا الحديث وهو بصدد الموازنة بين حقائق الألوهة وحقائق الطبيعة.

ولعلنا لاحظنا من خلال هذه النماذج كيف يربط ابن عربي بين آيات كثيرة من القرآن في سياق تأويله لكلمة واحدة، كما يربط بين القرآن والحديث النبوي في حركة دائمة تعطي للنصوص معاني محددة في سياق خاص، وهذه المعاني تتغير في سياق آخر مما يؤكد ما أشرنا إليه من أن المعنى في القرآن ليس معطى ثابتاً محدداً سلفاً، بل هو إن شئنا الدقة معنى في حالة من التوتر الدائم تتوقف على سياق المفسّر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى.

وإذا كنا قد اعتمدنا في هذه النماذج على كتاب صغير يبدو من عنوانه التسليم بثنائية العلاقة بين المحكم والمتشابه، فلعلنا قد لاحظنا أن مسلك ابن عربي التأويلي هنا لا يختلف عن مسلكه التأويلي في كتبه الأخرى كما عرضنا كثيراً منها على طول

البحث. هذا إلى جانب أنه لا يرد تأويل التشابهات إلى آيات خاصة يعتبرها محكمة كما هو صنيع المتكلمين ويؤوّلها على ضوءها، بل يتجاوز هذا الموقف الثنائي إلى النظر إلى هذه الآيات من خلال منظور أوسع وأشمل وجوديا ومعرفيا.

إن استخدام ابن عربي في تأويله لمصطلحات المثل والاستعارة والمجاز في هذا الكتاب لا يعد تناقضا مع إنكاره - الذي أشرنا إليه - لوجود المجاز في القرآن، فالمجاز الذي ينكره ابن عربي هو المجاز الذي ينكر حقائق العبارات والألفاظ على أساس مشابهة الله للبشر، وعلى أساس البدء بوضعية اللغة، أما المجاز الذي يرد هذه العبارات إلى حقائق وأنوار علوية كما رأينا في الأمثلة التي حللناها فهو مجاز واستعارة في إطار اللغة الإلهية. وإنكار ابن عربي للمجاز - من جانب آخر - يستهدف رفض تأويل المتكلمين الذين يرفضون الظاهر المجازي لحساب الباطن الحقيقي، أما التأويل الذي ينفذ إلى الباطن من خلال الظاهر فهو التأويل المشروع غير المذموم.

من خلال هذا التصور رأينا كيف أمكن لابن عربي حل ثنائية التنزيه والتشبيه وثنائية المحكم والمتشابه^(٥٨) فماذا عن ثنائية الجبر والاختيار؟

٤ - الجبر والاختيار

الأساس الذي ينطلق منه ابن عربي لحل هذه المعضلة هو نفس الأساس الذي يحل من خلاله ثنائيّتي التنزيه والتشبيه والمحكم والمتشابه، فالجبر جانب واحد من جانبي الحقيقة، وهو الجانب الذي ننظر من خلاله إلى الفعل الإنساني من زاوية الله. من هذه الزاوية فالله هو الفاعل على الحقيقة لأنه هو الروح الساري في الصور المتكثرة وهي أعيان الموجودات، ومن هذه الزاوية ليس للخلق فعل ولا اختيار. وإذا نظرنا من جانب الصور - جانب الخلق والعالم - آمنا بالاختيار الإنساني، لأننا ندرك في الشاهد صدور الفعل الإنساني عن جوارح الإنسان. ولكن هذين الجانبين لعلاقة الله والعالم كما تتجلى في معضلة الجبر والاختيار لا يمكن النظر إليهما منفصلين، بل يجب الجمع بينهما، فنرى الجبر في الاختيار والاختيار في الجبر. إن علاقة الله بالعالم يمكن أن تماثل علاقة القلب بجوارح وأعضاء الجسد الإنساني، فالقلب هو الفاعل من حيث إنه محرك هذه الجوارح بحركته وحياته الذاتية السارية

(٥٨) انظر كيف يحل ابن عربي معضلة التنزيه والتشبيه في الفصّ النوحى: الفصوص / ٦٨ وما بعدها.

في أنحاء الجسد، والجوارح هي المنفذة المتحركة التي تبشر الفعل. من هذا التماثل فإن الخلق هم المنفذون لمشيئة الله وإرادته، فهو الفاعل على الحقيقة من خلال صور العالم «إن الله جلّت حكمته ضرب لنفسه مثلاً في دوائر ملكه مثلاً بالقلب في دائرة بدنه، ومن المعلوم لكل أحد أن المتصرف في دائرة بدنه هو قلبه، ونوره شامل لجميع أجزائه وروح الحياة فيه شائعة في سائر أقطاره، وأن الجوارح مظاهر لأنوار القلب وتصرفاته، فبنوره تبصر العين وتسمع الأذن ويدوق اللسان وينطق، وتلمس الجوارح وتبطنش، مع العلم الضروري بأن الجوارح صفات للبدن وليست صفات للقلب ولا تعلق لها به، ولا تُنسب إليه إلا نسبة الأتباع والعبيد للملك المطاع. ثم إن القلب إنّ غلب عليه التوجه إلى عالم الشهادة تصرّف في الجوارح فصارت يرى بالعين ويسمع بالأذن ويبطنش بالبدن، وهو مثل قوله ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾ وإن غلب على القلب التوجه إلى عالم الغيب استتبع الجوارح فصارت هي متصرفة به فتصير العين تبصر بالقلب، وكذلك باقي الحواس والجوارح، وهو مثل لقوله ﴿كنت سمعه الذي يسمع به﴾ إلى آخره، فافهمه إنه بديع... وبهذا يتسع فهم ما جاء من الجوارح منسوبة إلى أفعاله تعالى، فلا يشبهه بعد هذا عليك، فلا تفهم من نسبتها إليه تشبهاً ولا تجسماً، بل تفهم أن مثل النسبة إليه فيها كمثل نسبة الجوارح للقلب، فإن ذاته المقدسة متعالية عن الانصاف بها لأن الجوارح يلزمها الحدوث وذاته واجبة القدم، وكل ما كان واجب القدم استحال عليه الحدوث» (٥٩).

يشير ابن عربي في هذا النص إلى فكرتين أساسيتين في حل معضلة الجبر والاختيار وذلك من خلال هذه الموازنة التي يقيمها بين علاقة الله بالعالم من جهة، وعلاقة القلب بجوارح وأعضاء الجسد الإنساني من جهة أخرى. تؤكد الفكرة الأولى أن الله هو الفاعل في الحقيقة كما أن القلب إذا توجه إلى عالم الشهادة فعمل بالجوارح الظاهرة. وعلى أساس هذه الفكرة يمكن فهم قوله تعالى ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾ وكذلك قوله تعالى: ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم﴾ وكذلك قوله لنبيه ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾، فالله - من هذه الزاوية - هو الفاعل من خلال صور المخلوقات الظاهرة. وهذه هي المعرفة الحقة في نظر ابن عربي، أدركها الإنسان أم لم يدركها (٦٠).

(٥٩) رد معاني الآيات المتشابهات / ٦. وكلمة «الحدوث» هي في الأصل «القدم».

(٦٠) انظر: فصوص الحكم / ١٨٥.

أما الفكرة الثانية فهي تُختص بالعارفين من أهل الله الذين يعلمون يقيناً أن أعضاءهم لا تفعل بنفسها، وذلك أن العارف يتقرب من الله — حالة توجه قلبه لعالم الغيب — فيصير الله عينه وسمعه ويده وقدمه، وهي حالة المعرفة الكاملة القائمة على الكشف والمشاهدة. ومن خلال هذه المعرفة يفعل العارف ما يفعله بالله، حيث يُكشف له عن عينه الثابتة في العدم، فيكون علمه بنفسه كعلم ربه به وبأحواله^(٦١).

يستغل ابن عربي هاتين الفكرتين المحوريتين ليؤكد الجبر من جانب، أي فيما يختص بالإنسان العادي، والاختيار من جانب آخر، أي فيما يختص بالإنسان الكامل الذي يرى نفسه مجبراً في اختياره لأنه يتبع أحوال عينه الثابتة في علم الله القديم «ليس في الوجود فاعل إلا الله تعالى. وأفعال العباد بجملتها عند أهل السنة والجماعة منسوبة الوجود والاختراع إلى الله تعالى بلا شريك ولا معين، فهي على الحقيقة فعله، وله بها عليهم الحجة لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون. ومن المعلوم أن لصفاته تعالى في تجلياته لعباده مظهرين: عبادي سفلي منسوب لعباده، وهو الصور والجوارح الجسمانية، ومظهر حقيقي علوي منسوب إليه. وقد أجرى عليه أسماء المظاهر المنسوبة لعباده على سبيل التقريب لأفهامهم والتأنيس لقلوبهم. ونبه تعالى في كتابه العزيز على التنبيهين وأنه منزه عن الجوارح في الحالين. ونبه على الأول بقوله تعالى: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾ وذلك يُفهم أن كل ما يظهر على أيدي العباد فهو منسوب إليه وفعل له، وأن جوارحنا مظهر له وواسطة فيه، فهو على الحقيقة الفاعل بجوارحنا مع القطع الضروري لكل عاقل أن جوارح العبد ليست بجوارح لربنا تعالى ولا صفات له. ونبه على الثاني بقوله فيما أخبر به عنه نبيه ﷺ في صحيح مسلم وغيره: «ولا يزل عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها» الحديث. وقد حقق الله تعالى لنبينا ﷺ ذلك بقوله تعالى ﴿ألم تعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات﴾، بعد قوله: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾، ويقول تعالى: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾، فنزل يد نبيه منزلة يده في المبايعات وأخذ الصدقات والرمي في قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾. ذلك كله يُفهم من أن العبد إذا صار محموداً صارت أفعاله ناشئة عن أنوار علوية

(٦١) انظر: فصوص الحكم / ٦٠ - ٦١.

روحانية من عند ربه سبحانه تكون له بمثابة الجوارح، وأن الله سبحانه يكون له بواسطتها سمعا وبصرا ويذا ورجلا، مع القطع الضروري أن الله تعالى لا يكون جارحة لعبده» (٦٢).

من هذه الزاوية لا يمكن أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله، وقول الله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ - وهي الآية التي استند إليها المعتزلة لتأكيد أن الإنسان خالق أفعاله - يمكن تأويله من جانب ابن عربي على أساس أن هناك نسبة جامعة بين الحق والحق، وهي مقام البسط الإلهي الذي منه أطلق لفظ الخالق على الإنسان وإن كان الله هو الخالق على الحقيقة لفعل الإنسان (٦٣). ومقام البسط يستدعي في الذهن صفة الجمال التي يجب أن تُقابل من الإنسان بالقبض، لأن الجمال مبسطة لا يصح أن نقابلها منا بالمباشرة وإلا كان هذا من سوء الأدب كما سبقت الإشارة. ومعنى ذلك أن الله إذا كان قد تبسط معنا فسمّا خالقين في قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ فيجب أن نقابل هذا البسط بالأدب ونرد أفعالنا كلها إليه لأن هذه هي الحقيقة.

ولكن كيف يكون الله فاعلاً لأفعالنا، ثم يحاسبنا عليها، فيعذب ويعاقب؟ وما معنى أن له الحجة البالغة علينا كما ذكر ابن عربي في النص السابق؟ للإجابة عن هذا السؤال الثاني يلجأ ابن عربي إلى فكرة الأعيان الثابتة في العدم ليحل من خلالها هذه المعضلة «وعندنا ما كانت الحجة البالغة لله على عباده إلا من كون العلم تابعاً للمعلوم، ما هو حاكم على المعلوم، فإن قال المعلوم شيئاً كان لله الحجة البالغة عليه بأن يقول له ما علمت هذا منك إلا بكونك عليه في حال عدمك، وما أبرزتك في الوجود إلا على قدر ما أعطيتني من ذاتك بقبولك، فيعرف العبد أنه الحق، فتندحض حجة الخلق في موقف العرفان الإلهي الخاص» (٦٤).

هكذا يمكن أن يحل ابن عربي معضلة العدل الإلهي في إطار نظريته الجبرية،

(٦٢) رد معاني الآيات المتشابهات / ٥، وانظر أيضاً: فصوص الحكم / ٨٠ - ٨١، حيث يعبر ابن عربي عن هذه العلاقة بين الله والعالم من خلال تأويل كلمة «خليل» في النص الإبراهيمي. وانظر أيضاً: الفتوحات / ١ / ٣، ٧٧١ / ٤، ٥٤٩ / ٣٣ - ٣٤. ويعود ابن عربي للفكرة مرة أخرى - الجبر والاختيار - في الفصوص / ١٥١ - ١٥٢.

(٦٣) انظر: الفتوحات / ٢ / ٥١١.

(٦٤) الفتوحات / ٤ / ٧٢. وانظر أيضاً: فصوص الحكم / ٨٢ - ٨٣.

فإنسان وإن كان مجبوراً في فعله لأن الله هو الفاعل على الحقيقة، إلا أن حقيقته وعينه الثابتة في العدم هي التي حكمت عليه بالفعل الذي أتى به إلى العقاب. وقد تعلق علم الله بالفعل الإنساني على ما هو عليه في عينه الثابتة، لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، فلم يحكم عليه علم الله، بل عينه الثابتة هي الحاكمة عليه وهي المؤثرة في علم الله به. من هذه الزاوية يَنْتَفِي الظلم عن الله وتثبت الحجة له على خلقه، ولا يتوجه اللوم إلا على الإنسان نفسه، أو على حقيقته وعينه الثابتة^(٦٥).

وليس معنى ذلك أن عصيان العبد لأوامر الله وتكليفه وقع على غير مراد الله وإلا أدى ذلك إلى معضلة أخرى، فالمعصية ليست معصية في حقيقتها، بل هي كذلك «من حيث حكم الله فيها بذلك، فجميع أفعال الله حسنة من حيث ما هي أفعال»^(٦٦).

وترتد معاصي العباد - من جانب آخر - إلى نزاع الأسماء الإلهية وتعارض معانيها من حيث الظاهر، وإن كانت كلها تدل من حيث الحقيقة والباطن على الله من حيث دلالاته على جمعية الألوهة كما سبقت الإشارة. إن الموازنة بين الله والإنسان تقابلها موازنة بين الفعل من حيث كونه فعلاً - ومن هذه الزاوية ينسب لله - والفعل من حيث كونه معصية ينسب إلى الخلق. وتمثل الأسماء الإلهية - وهي حقائق الألوهة - علة التنازع - من حيث تقابلها وتضادها وتنوعها - ووقوع المعاصي في العالم وذلك طلباً لحقائقها المتنوعة والمختلفة. إن للأسماء الإلهية - كما سبقت الإشارة - جانبين: جانب تدل منه على الله، وجانب تدل منه على العالم والإنسان. من هذا الجانب الأخير تختلف حقائق الأسماء ويقع التنازع في العالم «فصاحب الأدب ما هو منازع، وإنما هو ترجان منازع، والمترجم عنهم هم الأسماء الإلهية التي منها نشأ النزاع في العالم، ومن أجلها وضع الميزان الشرعي في الدنيا والميزان الأصلي في الآخرة، فإن المعز والمذل خصم، والنافع والضار خصم،

(٦٥) انظر: الفتوحات ٤ / ١٥، ١٦، ٦٢ حيث يؤول ابن عربي «سبق الكتاب» على أساس أنه حكم العين الثابتة مؤكداً عدل الله.

وانظر أيضاً: فصوص الحكم / ٨٢ - ٨٣ حيث يربط ابن عربي بين المشيئة الإلهية والعلم ويرى استحالة تعلق المشيئة إلا بما عليه العلم تأويلاً لقوله تعالى ﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾ ويرتكز التأويل على المعنى اللغوي لأداة الشرط (لو).

(٦٦) الفتوحات ٢ / ٣٤٢

والمحيي والمميت خصص، والمعطي والمانع خصص، وكل اسم له مقابل من الأسماء في الحكم. والميزان الموضوع بين هذه الأسماء الاسم الحكم والميزان العدل في القضاء، فينظر في الحكم استعداد المحل فيحكم له بحسب استعداد المحل فيجعله في حزب أحد الاسمين المتقابلين المتنازعين» (٦٧).

إن الأسماء الإلهية من حيث أحكامها تمثل التنازع، ومن حيث ميزانها وتعادها وتوحدتها في الألوهة تمثل التعادل، وكذلك الفعل الإنساني من حيث إنه فعل هو عدل إلهي حسن، ومن حيث كونه معصية فهو مجرد حكم يعكس هذا التنازع. من هذا المنطلق ينفي ابن عربي عن الله إرادة المعصية، «فالمعصية حكم في الفعل أظهره استعداد الممكن من حيث عينه الثابتة قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾، فالإذن الذي تشترك فيه الطاعة والمعصية هو الإذن الإلهي في كون المأذون فيه فعلاً، فلا يكون الحاكم مأموراً به. والمحكوم به وعليه هو المراد والمأمور به، فلا يصح الإذن في الطاعة والمعصية من حيث إنها طاعة ومعصية. قال تعالى: ﴿وَأِنْ تَصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تَصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ، قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ من حيث إنها فعل فما هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً، فأنكر عليهم أن تكون السيئة من عند محمد ﷺ، كما قال في موسى: ﴿يَطِيرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾، فقال لهم: ما أصابك من سيئة فمن نفسك لا من محمد ﷺ، فاحتجنا في مسئلتنا إنما هو بقوله: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، والكل خير، وهو بيده، والشر ليس إليه» (٦٨).

هذه التفرقة بين جانبي الفعل الإنساني تماثل — كما أشرنا — التفرقة بين جانبي الأسماء الإلهية، فمطلق الفعل حسن من حيث نسبته إلى الله، كما أن دلالة الأسماء كلها على الله دلالة مطلقة. والفعل من حيث نسبته إلى العبد مقيد بالحكم، كما أن الأسماء الإلهية من حيث علاقتها بالعالم ليست سوى أحكام أعيان الممكنات. وعن طريق هذه التفرقة يحاول ابن عربي الحفاظ على عدل الله وعدم إرادته للمعاصي رغم نظريته الجبرية في الفعل الإنساني. وقد سبق أن أشرنا إلى أن التفرقة بين

(٦٧) الفتوحات ٣ / ٩٨.

(٦٨) الفتوحات ٢ / ٦٦. وقد سبق أن أشرنا إلى تفرقة ابن عربي بين الإرادة والمشيئة وهي تفرقة تتفق مع جانبي الفعل، فالله يريد كل ما يقع في الكون من حيث كونه أفعالا، ولكنه لا يشاء وقوع المعاصي من حيث هي أحكام في الفعل أعطتها أعيان الممكنات.

جانبى الأسماء من حيث الدلالة هي التي حاول عن طريقها ابن عربي حل معضلي التشبيه والتنزيه والمحكم والمتشابه، الأمر الذي يؤكد ما ذهبنا إليه في التمهيد من أن الوحدة في فكر ابن عربي تقوم على خلق وسائط ذهنية وفكرية تتوسط بين جانبى كل ثنائية، وهذا بدوره يؤكد توفيقية فكر ابن عربي التي حاولنا تفسيرها في ضوء ظروف عصره.

ومن الضروري الإشارة إلى أن جبرية ابن عربي لا يخفف منها أنه يرد الفعل الإنساني إلى استعداد عين صاحبه الثابتة، إذ ينشأ عن مثل هذا التصور مجموعة من المعضلات الفلسفية لا ينجح ابن عربي في حلها. يمكن القول — مثلاً — إن رد الفعل الإنساني إلى العين الثابتة من شأنه أن يخلق تعارضاً بين ذاتين جوهريتين: هما الذات الإلهية من جانب، وذات الممكن الثابتة في العدم من جانب آخر. وقد يرد ابن عربي بأن الأعيان الثابتة للممكنات ثابتة في علم الله لا تبرح عنه ولا تفارقه، وأنها في ذواتها معدومة، ولكن هذا الرد من شأنه أن يلغي فعالية هذه الأعيان الثابتة ويعيدنا من جديد إلى دائرة الجبر الحاد الغليظ.

إن تارجح ابن عربي بين الجبر والاختيار، ورغبته في إقامة التوازن والتوفيق بينهما لا ينجح تماماً، أو لنقل لا ينجح بنفس القدر الذي حققه في القضايا التي تعرضنا لها على مدار هذا الفصل خاصة، وعلى مدار البحث كله بصفة عامة. ونتيجة لذلك فإن تأويله للآيات المتصلة بمعضلة الجبر والاختيار لا يتسم بنفس العمق والشمول الذي لاحظناه قبل ذلك. فهو مثلاً حين يقارن بين مشيئة الله ومشيئة الإنسان وهو بصدد تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ يذهب إلى أولية مشيئة الله على مشيئة الإنسان لا بالمعنى الذي ذهب إليه المفسرون من نفاذ مشيئة الله رغم مشيئة العبد، بل بمعنى أن مشيئة الله تتعلق بمشيئة الإنسان، أي تتعلق بوقوع المشيئة من العبد، ووقوع المشيئة من العبد يتبعه وقوع الفعل «إن المشيئة الإلهية لما كان لها الأثر في الفعل لهذا نفى تعلقها بما لا يقبل الانفصال من حيث مرجحه لا من حيث نفسه بخلاف مشيئة العبد، فإنها إذا وقعت وتعلقت بالمشاء قد يكون المشاء وقد لا يكون. ولهذا شرع لنا إذا قلنا نفعل كذا أن نقول: إن شاء الله، حتى إذا وقع ذلك الفعل الذي علقناه على مشيئة الله كان عن مشيئة الله بحكم الأصل، ولم يكن لمشيئتنا فيه أثر في كونه، لكن لها فيه حكم وهو أنه ما شاء سبحانه تكوين ذلك الشيء إلا بوجود مشيئتنا إذ كان وجودها عن مشيئة الله فلا بدّ من وجود عين مشيئتنا وتعلقها بذلك الفعل، وهو قوله:

﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ يعني أن تشاءوا^(٦٩).

إن ابن عربي يحاول جاهداً أن يربط بين الفعل الإنساني ومشئته العبد ليصح له الاختيار، ولكنه - من جانب آخر - يربط مشئته العبد بمشيئة الله، حيث لا يشاء العبد إلا بعد أن تتعلق المشئته الإلهية بوقوع مشئته، فيتعلق وقوع الفعل بمشيئة العبد بحكم الفرع، ويتعلق بمشيئة الله بحكم الأصل، وهكذا ينتهي ابن عربي إلى الجبر.

ويفرّق ابن عربي - أيضاً - بين جانبيين للأمر الإلهي يتوازيان مع تفرقه بين جانبي الأسماء الإلهية، وجانبي الفعل الإنساني. هذان الجانبان هما الأمر التكويني، أو الأمر الإلهي برفع الوسائط، والأمر التكليفي أو الأمر الإلهي من خلال الوسائط. في الجانب الأول من جانبي الأمر الإلهي لا يُتصور وقوع المعصية، أمّا في الجانب الثاني - وهو الأمر التكليفي - فيمكن أن تقع الإجابة بالطاعة أو المخالفة بالمعصية، وذلك بسبب حجاب الوساطة بين الأمر والمأمور «أمره سبحانه برفع الوسائط لا يُتصور أن يعصى لأنه بكن إذ كن لا تقال إلا لَمَنْ هو موصوف بلم يكن، وما هو موصوف بلم يكن ما يُتصور منه إياية. وإذا كان الأمر الإلهي بالوساطة فلا يكون بكن، فإنها من خصائص الأمر العدمي الذي لا يكون بواسطة، وإنما يكون الأمر بما يدل على الفعل، فيؤمر بأقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فيقال لهم أقم الصلاة لذكري، فاشتق له من اسم الفعل اسم الأمر فيطيعه مَنْ شاء منهم ويعصيه مَنْ شاء»^(٧٠).

وليس معنى العصيان هنا قيام المحدث للقديم ومعارضته له، فقد عصى الأمر الإلهي التكليفي، لكنه أطاع الأمر الإلهي التكويني الذي وقع الفعل استجابة له، أو لنقل إن العاصي عصى الأمر التكليفي وأطاع المشئته التي تعلقت بمشيئة العصيان من جانب العبد، وهي المشئته التي وقع بها الفعل بمشيئة الله. من هذا المنطلق فكل عصيان في حقيقته وباطنه طاعة، وإن كان لا يعرف ذلك إلا العارفون الكامل من أهل الله. وقد سُئل أحد العارفين - فيما يروي ابن عربي - هل يعصي الولي؟ فكان رده: وكان أمر الله قدرا مقدورا، فالولي قد يرتكب المعصية طاعة لمشيئة الله لأنه يُكشف له عن عينه الثابتة في العدم فيراها بعين خياله، ويرى ما قُدِّر عليها في الأزل، فيأتي المعصية طاعة لأمر الله. أمّا غير العارفين فيكفيه أن يأتي

(٦٩) الفتوحات ٣ / ٨٤.

(٧٠) الفتوحات ٢ / ٥٥٨، وانظر أيضاً: فصوص الحكم / ١٦٥.

المعصية وهو يعلم أنها معصية فيغفر الله له ويرجع عليه بالتوبة «وهم من الذين قال الله فيهم: وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً سيئاً وآخر صالحاً، فهذا معنى المخالطة، فالعمل الصالح هنا الإيمان بالعمل الآخر أنه سيء، وعسى من الله واجبة، فترجع عليهم بالرحمة، فيغفر لهم تلك المعصية بالإيمان الذي خلطها به، فمتعلق عسى هنا رجوعه سبحانه عليهم بالرحمة لا رجوعهم إليه، فإنه ما ذكر لهم توبة كما قال في موضع آخر: ثم تاب عليهم ليتوبوا. وهنا جاء بحكم آخر ما فيه ذكر توبتهم بل فيه توبة الله عليهم»^(٧١).

ومن الطبيعي ما دام ابن عربي قد انتهى إلى الجبر المطلق أن يرى عموم الرحمة الإلهية لجميع البشر في نهاية الأمر والمآل، وأن يكون له من الوعيد موقف متسامح جداً، وأن يكون له كذلك من أهل الأديان الأخرى موقف متسامح لا يستبعد من خلاله أن يأول مصير الجميع إلى الرحمة كغيرهم من عصاة المؤمنين. ويعتمد ابن عربي في مثل هذا التصور على مجموعة من الأفكار سبق أن أشرنا في ثنايا البحث إلى بعضها. وهذه الأفكار يمكن مناقشتها من خلال محورين أساسيين: أحدهما وجودي، والآخر معرفي.

٥ - الرحمة الإلهية الشاملة:

يقوم المحور الوجودي على أساس أن العالم وجد في العماء الناتج عن النفس الإلهي. وكان هذا النفس بدوره تنفيساً عن شوق الأسماء الإلهية للظهور في أعيان صور الممكنات. ومعنى ذلك أن هذا النفس كان لرحمة الأسماء الإلهية من بطونها وتفرجاً لكرها، فنشأ الوجود من الرحمة، ولا يبعد أن يكون مآله إلى الرحمة في النهاية، فالرحمة وسعت العالم كله، وهذا هو ما يعبر عنه قوله تعالى: ﴿وورحمتي وسعت كل شيء﴾^(٧٢).

وللرحمة الإلهية - كما لكل شيء في الوجود عند ابن عربي - جانبان: رحمة الجوب وهي الرحمة التي كتبها الله على نفسه وأوجبها، ورحمة الامتنان، وهي الرحمة الوجودية التي أعطى الله بها كل موجود خلقه وأوجده على حد علمه به. هاتان الرحمتان يعبر عنها الاسمان الإلهيان «الرحمن الرحيم»، وهما الاسمان اللذان وردا في البسملة مقارنين للاسم الإلهي الجامع «الله» «فامتن بالرحمن، وأوجب

(٧١) الفتوحات ٤ / ٤٧٦ - ٤٧٧.

(٧٢) انظر: فصوص الحكم / ١١٩، ١٧٧.

بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن، فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد، بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة^(٧٣).

وإذا كانت رحمة الوجوب هي الرحمة التي كتبها الله على نفسه، فهي جزء من الرحمة الامتنانية وهي الرحمة الوجودية. وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بتضمن معنى الاسم «الرحيم» المعبر عن رحمة الوجوب في معنى الاسم «الرحمن» المعبر عن الرحمة الوجودية رحمة الامتنان. وإذا كان وجودنا بالرحمة الامتنانية قيد وجود الحق وأظهر حقائق الألوهة، فإن رحمة الوجوب التي كتبها الله على نفسه وأوجبها قد قيّدته أيضاً من الإطلاق، حيث أدخل نفسه سبحانه في حد الواجب استجابة لفعل العبد^(٧٤). وإذا كان الفعل الذي يستحق به العبد الرحمة الوجودية — كما سبقت الإشارة — ليس في حقيقته وباطنه إلاّ فعلاً إلهياً، فمعنى ذلك أن الله هو الذي قيد نفسه بنفسه وجودياً في رحمة الامتنان، ووجوباً في الرحمة الوجودية، فالتقييد واقع على الأسماء الإلهية التي ظهرت أحكامها في أعيان صور الموجودات (الرحمة الوجودية الامتنانية) وهي المرحومة برحمة الوجوب لأنها هي الفاعلة من خلف حجاب الصور. وهكذا يرتدّ جانب الرحمة إلى أساس وجودي واحد «فقيّد رحمة الوجوب وأطلق رحمة الامتنان في قوله تعالى ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ حتى الأسماء الإلهية والنسب الربانية. ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا، وأعلمنا أنه هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلاّ لنفسه، فما خرجت الرحمة عنه. فعلى مَنْ امتن وما ثمّ إلاّ هو؟»^(٧٥).

وهكذا يرتدّ جانب الرحمة إلى أساس وجودي واحد، ويصبح الاسمان الإلهيان المُعْبَرَان عن جانبي الرحمة اسماً واحداً من حيث التضمن، فالرحيم مضمن في الرحمن بحكم أن رحمته بنا — وجوداً ووجوباً — ليست في الحقيقة والباطن إلاّ رحمته بالأسماء الإلهية.

وإذا كان الوجود كله قد نشأ من الرحمة، فالرحمة هي بدء الوجود ومآله في نفس الوقت. فإذا انتقلنا إلى الوجود اللفظي، وهو القرآن، كانت البسملة في مفتتح القرآن وفي مفتتح كل سورة من سوره دليلاً

(٧٣) الفصوص / ١٥١، وانظر أيضاً: ٢٧٤ / ٤.

(٧٤) انظر: الفتوحات / ٣ / ٧٢، ٢٠٥ / ٤.

(٧٥) فصوص الحكم / ١٥٢ — ١٥٣.

إلهياً على هذه الرحمة الشاملة. أمّا أن البسملة تساوي الرحمة التي افتتح بها وجود العالم فذلك ما يقدمه لنا ابن عربي بالتأويل الإعرابي للبسملة على أنها خبر ابتداء محذوف تقديره ظهور العالم «لذلك كان بسم الله الرحمن الرحيم عندنا خبر ابتداء مضمر، وهو ابتداء العالم وظهوره، كأنه يقول ظهور العالم بسم الله الرحمن الرحيم، أي بسم الله الرحمن الرحيم ظهر العالم»^(٧٦).

ومما يؤكد هذا التأويل ويعضده أن البسملة لم تتضمن من الأسماء الإلهية سوى أسماء الرحمة التي تعبر عن جانبي هذه الرحمة، وهما الاسمان الرحمن والرحيم. وقد وردا في البسملة مقترنين ومسبقين بالاسم الإلهي الجامع «الله»، وبذلك تكون البسملة منشوراً إلهياً يعلن الرحمة الإلهية الشاملة «إن اختصاص البسملة في أول كل سورة تنويع الرحمة الإلهية في منشور تلك السورة أنها تنال كل مذكور فيها؛ فإنها علامة الله على كل سورة أنها منه كعلامة السلطان على مناشيره. فقلت للوارد فسورة التوبة عندكم فقال هي والأنفال سورة واحدة قسمها الحق على فصلين، فإن فصلها وحكم بالفصل فقد سماها سورة التوبة، أي سورة الرجعة الإلهية بالرحمة على مَنْ غَضِبَ عليه من العباد. فما هو غضب أبدأ، لكنه غضب أمد، والله هو التَّوَاب، فما قرن بالتَّوَاب إلاَّ الرحيم ليثول المغضوب عليهم إلى الرحمة، أو الحكيم لضرب المدة في الغضب وحكمها فيه إلى أجل، فيرجع عليه بعد انقضاء المدة بالرحمة. فانظر إلى الاسم الذي نعت به التَّوَاب تحذركم كما ذكرناه. والقرآن جامع لذكر مَنْ رَضِيَ عنه وغضِبَ عليه، وتنويع منازلته بالرحمن الرحيم، والحكم للتنويع فإن به يقع القبول»^(٧٧).

إن ورود البسملة في مفتتح القرآن دلالة على الرحمة الامتثالية الوجودية، وورودها في مفتتح كل سورة من سور القرآن دلالة على رحمة الوجوب الشاملة، لأنها كالتوقيع السلطاني الملازم لكل منشور؛ فهي كالعلاقة الإلهية المصاحبة لكل مراتب الوجود، ولكل منازل القرآن. وليس عدم ورودها في أول سورة التوبة مخلاً بهذا المعنى الذي يضيفه ابن عربي على ورودها، فسورة التوبة تعني الرجعة؛ أي رجعة الغضب الإلهي إلى الرحمة في النهاية، لأن الرحمة سبقت الغضب. ويستدل ابن عربي على ذلك بأن صفة التَّوَاب وردت مقترنة في القرآن دائماً إما بالاسم

(٧٦) الفتوحات ١٠٢/١.

(٧٧) الفتوحات ٣/ ١٠٠ - ١٠١، وانظر أيضاً: الفتوحات ١/ ٤٢٣، ٣/ ٩.

الرحيم أو بالاسم الحكيم؛ يدل الرحيم على الرجوع بالرحمة على جميع الموجودات، ويدل الحكيم على مدة الغضب التي تنتهي ثمَّ تَعَقُّبُهَا الرحمة من الاسم الرحيم. هذا كله على اعتبار أن سورة التوبة سورة شبه مستقلة، لا على اعتبار أنها مع سورة الأنفال سورة واحدة كما قال الوارد لابن عربي.

وليس معنى رجعة الله بالرحمة على العباد انتفاء العذاب بالكلية، فقد تقع الرحمة بعد انتهاء أمد العذاب الذي يقع من صفة الغضب الموقوتة. ولا يختلف المعنى إذا نظرنا لسورة التوبة على أساس أنها سورة مستقلة تماماً منفصلة عن سورة الأنفال، وليست فصلاً منها، فسورة النمل تعوض النقص الموجود في سورة التوبة، إذ وردت البسملة في مفتحتها كما وردت في صُلْبِهَا^(٧٨).

وهكذا ينتهي ابن عربي من خلال هذه التأويلات النحوية والدلالية إلى تأكيد عموم الرحمة الإلهية، وذلك من خلال البسملة التي تدل على افتتاح الوجود «البسملة جعلها الله في أول كل سورة من القرآن، فهي للسورة كالتية للعمل، فكل وعيد وكل صفة توجب الشقاء المذكور في تلك السورة فإن البسملة بما فيها من الرحمن في العموم والرحيم في الخصوص تحكم على ما في تلك السورة من الأمور التي تعطي مَنْ قامت به الشقاء؛ فيرحم الله ذلك العبد إمّا بالرحمة الخاصة وهي الواجبة، أو بالرحمة العامة وهي رحمة الامتنان؛ فالمال إلى الرحمة لأجل البسملة، فهي بشرى. وأمّا سورة التوبة على مَنْ يجعلها سورة على حدة منفصلة عن سورة الأنفال، فسمّاها سورة التوبة؛ وهي الرجعة الإلهية على العباد بالرحمة والعطف، فإنه قال للمسرفين على أنفسهم، ولم يخص مسرفاً من مسرف: يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً، فلو قال إن الرحمن لم يعذب أحداً من المسرفين. فلما جاء بالاسم الله قد تكون مغفرة قبل الأخذ، وقد تكون بعد الأخذ، ولذلك ختم الآية بقوله: إنه هو الغفور الرحيم، فجاء بالرحيم آخر أي مألهم وإن أؤخذوا إلى الرحمة، وأن الرجعة الإلهية لا تكون إلّا بالرحمة لا يرجع على عباده بغيرها»^(٧٩).

وإذا كانت الرحمة هي المآل في النهاية، فليس من المستبعد أن يتجاوز الله عن وعيده ويحقق وعده «الثناء بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب

(٧٨) الفتوحات ١ / ٢٧٠.

(٧٩) الفتوحات ٣ / ١٤٧ - ١٤٨.

الثناء المحمود بالذات، فَيُتَّقَى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز «فلا تحسبن الله يخلف وعده ورسله» لم يقل وعيده، بل قال «ويتجاوز عن سيئاتهم» مع أنه توعد على ذلك. . وقد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح.

فلم يبق إلّا صادق الوعد وحده
وما لوعيد الحق عينٌ تُعَايِنُ
وإن دخلوا دار الشقاء فانهم
على لذّة فيها نعيمٌ مباينٌ
نعيمٌ جنان الخلد فالأمر واحدٌ
وبينهما عند التجلّي تباينٌ
يُسمّى عذاباً من عذوبة طعمه
وذاك له كالقشر والقشر صاين»^(٨٠)

إن التجاوز عن الوعيد أمر ممكن، بل هو الحقيقة ما دامت الرحمة هي أصل الوجود ومآله. وليس معنى ذلك أن الله خلق النار عبثاً، فلا بدّ من العذاب الذي يميز الخبيث من الطيب، فالإنسان العاصي—في نظر ابن عربي—وحتى المشرك الكافر فيه بعض الخير؛ هو السر الإلهي الناتج عن النّفس الإلهي الذي هو أصل الوجود، لذلك قد يكون هناك نوع من العذاب يخلص العاصي والمشرّك من الشر الذي امتزج بروحه نتيجة التركيب والامتزاج بين الجسد والروح. ولكن هذا العذاب موقوت بمدد معينة على حسب قدر الشر الذي خالط الروح^(٨١)، ثم يأول هؤلاء الكفار المشركون خاصة إلى الخلود في النار. ولكن عذابهم يتحوّل إلى نوع من النعيم أو العذوبة—ولاحظ اعتماد ابن عربي على التماثل الصوقي بين العذاب والعذوبة—فيتتهي عذاب أهل النار الخالدين فيها إلى الاستعذاب، كما يلتذّ الأجرب بحك جلده^(٨٢). «ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودٌ إلّا وجود الحق بصور أحوال ما هي الممكنات عليه في أنفسها وأعيانها، فقد علمت مَنْ يلتذّ ومَنْ يتألّم، وما يعقب كل حال من الأحوال وبه سمي عقوبة وعقاباً، وهو سائغ في الخير والشر، غير أن

(٨٠) فصوص الحكم / ٩٣ - ٩٤، وانظر أيضاً: الفتوحات / ٢ / ٤٧٤.

(٨١) انظر: الفتوحات / ١ / ١٦٩.

(٨٢) انظر: الفتوحات / ٣ / ٤٦٢ - ٤٦٣.

العرف سماه في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً» (٨٣).

وهكذا ينتهي ابن عربي - وجودياً - إلى اعتبار الثواب والعقاب والخير والشر والنعيم والعذاب، وكل الثنائيات المرتبطة بوجود العالم والإنسان، وجهين لحقيقة وجودية واحدة. ويأول أمر الوجود إلى الرحمة التي بدأ منها في النفس الإلهي، الذي به رحم الله الأسماء من بطونها وأظهر حقائقها، فالرحمة ما كانت إلا له من حيث أسمائه في البداية، والرحمة لا تكون إلا له في المآل والنهاية.

وليس البعد المعرفي الذي يقيم ابن عربي الرحمة الإلهية الشاملة على أساسه منفصلاً عن البعد الوجودي الذي كنا بصدد مناقشته في الصفحات السابقة؛ فالوجود في حركة مستمرة نتيجة للتجليات الإلهية التي لا تنقطع ولا تتوقف أنا بعد أن. وإذا كان قلب الإنسان الكامل هو القادر على إدراك ثبات الحقيقة مع تنوعها وتجليها في الصور المختلفة، فإن البشر العاديين لا يستطيعون الوصول إلى هذا الإدراك. وغاية ما تصل إليه معرفتهم إدراك بُعد واحد أو أكثر من أبعاد هذه الحقيقة وجوانبها المختلفة. من هذا الموقف الوجودي والمعرفي المشكل اختلفت الشرائع لاختلاف النسب الإلهية ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاج﴾، واختلفت النسب الإلهية لاختلاف الأحوال والتجليات ﴿كل يوم هو في شأن﴾ و﴿سفرغ لكم أيها الثقلان﴾، واختلفت الأحوال والتجليات لاختلاف أحوال الزمان وأحوال الخلق، واختلفت أحوال الزمان وأحوال الخلق لاختلاف الحركات الفلكية، واختلفت حركات الأفلاك لاختلاف التوجهات الإلهية على هذه الأفلاك، واختلفت التوجهات لاختلاف المقاصد الإلهية، واختلفت المقاصد لاختلاف الشرائع.

وهكذا يدور أمر الوجود والمعرفة في دائرة لا ندري بدايتها من نهايتها، «وقولنا إنما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع، فإن لكل شريعة طريق موصلة إليه سبحانه؛ وهي مختلفة، فلا بد أن تختلف التجليات كما اختلفت العطايا. ألا تراه عز وجل إذا تجلّى لهذه الأمة في القيامة، وفيها منافقوها، وقد اختلف نظرهم في الشريعة، فصار كل مجتهد على شرع خاص هو طريقه إلى الله، ولهذا اختلفت المذاهب، وكل شرع، في شريعة واحدة، والله قد قرر ذلك على لسان رسوله ﷺ عندنا، فاختلفت التجليات بلا شك؛ فإن كل طائفة قد اعتقدت في الله أمراً ما إن تجلّى لهم في خلافه أنكرته. فإذا تجلّى لهم في العلامة التي قررتها تلك الطائفة مع الله

في نفسها أقرت به؛ فإذا تجلّى للأشعري في صورة اعتقاد مَنْ يخالفه في عقده في الله، وتجلّى للمخالف في صورة اعتقاد الأشعري مثلاً أنكره كل واحد من الطائفتين كما ورد، وهكذا في جميع الطوائف. فإذا تجلّى لكل طائفة في صورة اعتقادها فيه تعالى؛ وهي العلامة التي ذكرها مسلم في صحيحه عن رسول الله ﷺ، أقرّوا له بأنه ربهم وهو لم يكن غيره. فاختلفت التجليات لاختلاف الشرائع^(٨٤).

وتتجاوز المعضلة إطار الفرق الإسلامية إلى أهل الأديان الأخرى وإلى المشركين والكفار ما دام الله يتجلّى في كل الصور الوجودية والاعتقادية على السواء. وهذا التجلي يؤدي - كما سبقت الإشارة - إلى الحيرة، والحيرة ضلال. وعلى ذلك فقد ضل من ضل بسبب هذه الحيرة «الأمر غامض وبحير، والمعرفة بالنفس التي هي أصل المعرفة بالله ساحل لا شاطئ» له، فالمعرفة بالله - وهي الأصل الذي نسعى إليه - أغمض. وهذا من المكر الإلهي، ولأجله ستعم الرحمة الجميع في الآخرة^(٨٥).

وما دامت الحيرة هي الأصل المعرفي، فعلى الإنسان الكامل أن يرى الله في كل المعتقدات، لأنها جميعها تستند إلى حقيقة إلهية من تجلي الله في الصور المختلفة، وجودية كانت أم معرفية اعتقادية «فالكامل مَنْ يرى اختلاف الصور في العين الواحدة، فهو كالخرباء، فمن لم يعرف الله معرفة الخرباء فإنه لا يستقر له قدم في إثبات العين، فأصحاب التجلي عجلت لهم معرفة الآخرة، فهم في الدنيا أعمى وأضل سبيلاً من أصحاب النظر؛ لأنه ليس وراء التجلي مطلب آخر للعلم به ولا يُتصور»^(٨٦).

إن العمى والضلال هما الحيرة في الله الذي يتجلّى في كل الصور. وهذه الحيرة في نظر ابن عربي هي المعرفة الكاملة التي لا تنح إلا لأهل التجلي. هذه المعرفة القائمة على الحيرة تؤدّي بالعارف إلى إنكار وقوع الخطأ في معرفة العالم بالله ونفيه تماماً «فإذا كان هكذا فما تصنع، أو كيف يصح لي أن أخطئ؟ قائلاً؟ ولهذا لا يصح خطأ من أحد فيه. وإنما الخطأ في إثبات الغير؛ وهو القول بالشريك، فهو القول بالعدم؛ لأن الشريك ليس ثمّ، ولذلك لا يغفره الله؛ لأن الغفر الستر ولا يستر إلا

(٨٤) الفتوحات ١ / ٢٦٦.

(٨٥) الفتوحات ٢ / ١٢١.

(٨٦) الفتوحات ٤ / ١٨٦، وانظر أيضاً: الفتوحات ٣ / ٤٨٩ - ٤٩٠.

مَنْ له وجود، والشريك عدم فلا يُستَر، فهي كلمة تحقيق، إن الله لا يغفر أن يشرك به، لأنه لا يجده، فلو وجده لصَحَّ وكان للمغفرة عين تتعلق بها^(٨٧).

إن رفع الخطأ عن كل الاعتقادات الموجودة في معرفة العالم بالله يستند إلى معضلة وجودية، هي كثرة الأسماء الإلهية في العالم «فالناسح نفسه ينبغي له أن يبحث في ديناه على جميع المقالات في ذلك، ويعلم من أين أثبت كل واحد ذو مقالة مقالته. فإذا ثبتت عنده من وجهها الخاص بها الذي به صَحَّت عنده وقال بها في حق ذلك المعتقد ولم ينكرها ولا ردّها فإنه يجني ثمرتها يوم الزيارة (زيارة الحق لأهل الجنة) كانت تلك العقيدة ما كانت، وهذا هو العلم الإلهي الواسع. والأصل في صحة ما ذكرناه أن كل ناظر في الله تحت اسم من أسماء الله، فذلك الاسم هو المتجلي له، وهو المعطي له ذلك الاعتقاد بتجليه له من حيث لا يشعرون. والأسماء الإلهية كلها نسبتها إلى الحق صحيحة، فرويته في كل اعتقاد مع الاختلاف صحيحة ليس فيها من الخطأ شيء. هذا يعطيه الكشف الانتم^(٨٨).

ويعتمد ابن عربي لتأكيد مثل هذا التصور على قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ وقضى بمعنى حكم، فكل عابد أو مُعْتَقِد ما عبد إلا الله في الحقيقة، وما اعتقد إلا فيه أيّاً كانت الصورة التي عبدها أو اعتقد فيها الألوهية، فهو لم يعبد الصورة من حيث طبيعتها الذاتية، بل عبدها لاعتقاده فيها الألوهية، فقد عبد في الحقيقة اعتقاده الألوهية في تلك الصورة. وبذلك ترتبط جبرية ابن عربي في الفعل الإنساني بجبرية اعتقادية واضحة. هاتان الجبريتان تؤدّيان في النهاية إلى الرحمة الإلهية الشاملة، ما دامت كلتاها تعتمد على أصل وجودي «فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه مَنْ يعرفه ويجهله مَنْ يجهله. في المحمديين ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ أي حكم، فالعالم يعلم مَنْ عبّد، وفي أي صورة ظهر حتى عبّد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عبّد غير الله في كل معبود. فالأدنى من تخيل فيه الألوهية؛ فلو لا هذا التخيل ما عبّد حجر ولا غيره. ولهذا قال: ﴿قل سموهم﴾ فلو سموهم لسموهم حجارة وشجرا وكوكبا. ولو قيل لهم مَنْ عبدتم لقالوا إلها ما كانوا يقولون الله ولا الإله. والأعلى ما تخيل بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر. فالأدنى

(٨٧) الفتوحات ٤ / ١٠٧.

(٨٨) الفتوحات ٢ / ٨٥.

صاحب التخيّل يقول: ﴿ما نعبدهم إلّا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ والأعلى العالم يقول: ﴿إنّما إلهكم إله واحد فله أسلموا﴾ حيث ظهر «وبشر المختبين» الذين خُبت نار طبيعتهم، فقالوا إلهاً ولم يقولوا طبيعة، ﴿وقد أضلّوا كثيراً﴾ أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب»^(٨٩).

إن الأصل المعرفي للرحمة الإلهية الشاملة أن كل معبود هو على الحقيقة «الله» ولكنه عبّد من نسبة خاصة ومن تجلّ إلهي خاص باسم خاص لهذا العابد، وإن كان لا يعرفه. والأصل الوجودي لهذه الرحمة أن كل الموجودات في قبضة الله؛ لأنه ما من دابة في الأرض إلّا هو آخذٌ بناصيتها. وإذا كان الله الآخذٌ بالنواصي على صراط مستقيم، فكل دابة - والبشر من جملة الدواب - على صراط مستقيم «فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير المغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون». فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة. وكل ما سوى الحق دابة، فإنه ذوروح. وما ثم من يدبّ بنفسه وإنما يدبّ بغيره، فهو يدبّ بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم، فإنه لا يكون صراطاً إلّا بالمشي عليه»^(٩٠).

ومن الجدير بالملاحظة أن تأويلات ابن عربي في سياق النصوص التي استشهدنا بها في هذه القضية تدور كلها حول البعد الدلالي، فالغفر والمغفرة من السرّ، والعذاب من العلوية، والمختبون هم الذين خبت نار طبيعتهم، والتوبة هي الرجوع، والتوّاب هو الراجع على العبد بالرحمة، والضلال هو الحيرة. ونلاحظ في كل هذه التأويلات الدلالية تجاوز ابن عربي معاني الكلمات الاصطلاحية الشرعية والعودة إلى دلالتها اللغوية المباشرة، والاعتماد في بعض الأحيان على التشابه الصوتي بين اللفظ وما يدل عليه. هذا بالطبع إلى جانب التأويل الذي يعتمد على التركيب والسياق كما رأينا في تأويله الإعرابي لموقع البسملة في مفتتح القرآن.

في هذا الإطار يفسّر ابن عربي نسيان الله للإنسان الذي نسيه تفسيراً خاصاً،

(٨٩) فصوص الحكم / ٧٢، وانظر أيضاً: الفتوحات / ٤ / ١٥٨.

وانظر فيما ينبغي على العارف من تعظيم وإجلال لكل مظاهر الوجود تأويل ابن عربي لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ وكذلك تأويله لقوله ﴿وَمَنْ يَعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾: الفتوحات / ٢ / ٦٧٢، ٤٧٧، ٤ / ٢٤١.

(٩٠) فصوص الحكم / ١٠٦، وانظر تأويلات الصراط ودلالاته المختلفة: الفتوحات / ١ / ٤٢٦، ٢ / ٢١٧، ٣ / ٤١١، ٤١٢، ٤١٣.

فسيان الإنسان لله في الواقع نسيان ظاهري، لأنه يفتقر للأشياء والأسباب. هذه الأشياء والأسباب المفتقر إليها ليست سوى مجال إلهية، وافتقار الإنسان إليها في الظاهر هو في حقيقته وباطنه افتقار إلى الله، فكيف يُقال أن الإنسان ينسى الله؟ وعلى ذلك فإن نسيان الله للإنسان عقوبة على نسيانه له هو تركه وعدم مؤاخذته أو معاقبته «نسوا الله فأنسيهم أي تركوا حق الله فترك الله الحق الذي يستحقونه بإجرامهم فلم يؤاخذهم ولا أخذهم أخذ الأبد، فغفر لهم ورحمهم. وهذا يخالف ما فهمه علماء الرسوم فإنه من باب الإشارة لا من باب التفسير؛ لأن الناسي إذا لم ينس إلا حق الله الذي أمره بإتيانه شرعا فقد نسي الله، فإنه ما شرعه له إلا الله، فترك حق الله، فأظهر الله كرمه فيه فترك حقه. ولم يكن حق مثل هذا إلا ما يستحقه وهو العقاب فعفا عنه تركاً بترك مقولا بلفظ النسيان»^(٩١).

ويمكن أن تفهم هذه الآية نفسها - في سياق آخر - فهما مختلفا، وإن كان هذا الفهم المختلف يعتمد أيضاً على أن النسيان بمعنى الترك. ويحور معنى الآية في سياق عدم تسميد العذاب على أهل النار «أي ترك في جهنم إذ كان النسيان الترك، وبالهزم التأخر؛ فأهل النار حظهم من النعيم عدم وقوع العذاب»^(٩٢).

وبناءً على هذه التأويلات الدلالية تكون البشرية في قوله تعالى ﴿الذين آمنوا لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ هي نفس البشرية في قوله تعالى ﴿وبشرهم بعذاب أليم﴾ وذلك على أساس الاشتراك اللفظي، فالبشرى - لغوياً - هي الأثر الذي يحدث في بشرة الإنسان. ومن هذا المنطلق يفرق ابن عربي بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي «فأما البشرى من طريق العرف فالمفهوم منها الخير ولا بد. ولما كان هذا الشقي ينتظر البشرية في زعمه لكونه يتخيل أنه على الحق قيل بشره لانتظاره البشرية، ولكن كانت البشرية له بعذاب أليم. وأما من طريق اللغة فهو أن يقال له ما يؤثر في بشرته؛ فإنه إذا قيل له خير أثر في بشرته بسط وجهه وضحكا وفرحاً واهتزازاً وطرباً. وإذا قيل له شر أثر في بشرته قبضا وبكاء وحزناً وكمداً واغباراً وتعيباً، ولذلك قال تعالى: ﴿وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها فترة، فذكر ما أثر في بشرتهم، فلماذا كانت البشرية تنطلق على الخير والشر لغة. وأما في العرف فلا، ولهذا أطلقها الله تعالى ولم يقيدها

(٩١) الفتوحات ٢٥٢/٣.

(٩٢) الفتوحات ١٦٩/١.

فقال في حق المؤمنين لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ولم يقل بمآذا، فإن العرف يعطي أن ذلك بالخير وقرينة الحال» (٩٣).

إن فهم البشرى في بُعديها اللغوي والعرفي يستند - عند ابن عربي - إلى الاستشهاد بآيات كثيرة من القرآن تدل على تغير وجوه أهل السعادة بالاستبشار، وتغير وجوه أهل الشقاء بالاغترار وذلك لتأكيد المعنى اللغوي ذي البعدين للبشرى. أما المعنى العرفي فيدل على الخير خاصة، فهو معنى مقيد بالخير وقرينة الحال. وهذا الفهم يسمح لنا أن نقول مع ابن عربي إن البشرى لأهل الشقاء بشرى حقيقية وإن قيدها الله بالعذاب الأليم الذي لا يدوم ولا يتسرمد عليهم، إذ ينتهي بهم الأمر إلى الرحمة التي يأول إليها كل شيء.

والحق أن هذا التصور لرحمة الله الشاملة في النهاية يقوم عند ابن عربي على أساس نزعة تفاؤلية شاملة لا ترى في الوجود شراً أو جهلاً أو نقصاً (٩٤)، فالوجود مع كثرته الظاهرة يرتدُّ إلى مبدأ واحد هو الله، الخير المطلق والكمال المطلق والجمال المطلق. ومن هذا التصور الوجودي يتسع قلب العارف عامة وقلب ابن عربي خاصة ليسع كل الأديان والاعتقادات، ويضمها في دين واحد هو دين الحب كما يقول:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني (٩٥)

وهكذا حاول ابن عربي - كما قلنا في التمهيد - أن يتجاوز إطار تناقضات الواقع وصراعاته. وكانت فلسفته بكل جوانبها - خاصة جانبها التأويلي - محاولة لإزالة كل هذه التناقضات وحل كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة. وانتهى ابن عربي إلى عقيدة الحب الشاملة والدين العالمي

(٩٣) الفتوحات ٥/٣، وانظر أيضاً: فصوص الحكم / ١١٧ - ١١٨.

(٩٤) انظر: محمود قاسم: محيي الدين بن عربي وليستز / ٦٦ - ٧٥، ٧٦ - ٨٩.

(٩٥) ترجان الأشواق / ٤٣ - ٤٤.

المفتوح والرحمة الإلهية التي فُتِح بها الوجود وإليها يؤول. ومع ذلك كله فقد ظلت حلول ابن عربي حلولاً فكرية أخذت طابع الحلم الكبير، الحلم الذي تفتيق منه فيفجؤك قبح العالم وشراسة الصراع الذي يخوضه البشر على جميع المستويات. لقد أراد ابن عربي أن يقود العالم ويهديه ويرشده، ولكنه أدار ظهره له وبني لنفسه عالماً آخر مفارقاً له قوانينه وحُكَّامه ورعيته، عالماً منسجماً متناغماً كاملاً يحكمه الإنسان الكامل ظل الله وصورته بكل قوانين العدل والرحمة والحب، أو لنقل يحكمه ابن عربي خاتم الولاية المحمدية الخاصة انتظاراً لخلاص العالم بنزول خاتم الولاية العامة عيسى عليه السلام الذي يعيد للعالم توازنه وللأمور نصابها.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأساسية

- ابن عربي (محيي الدين)
إنشاء الدوائر، تحقيق نبيرج، ليدن، ١٣٣٩ هـ (في مجلد واحد مع عقلة المستوفز والتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية).
تحفة السفر إلى حضرة البررة، تحقيق: محمد رياض المالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون تاريخ.
التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية (انظر إنشاء الدوائر).
ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م.
تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تحقيق: طه عبد الباقي سرور وأحمد زكي عطية، دار الفكر العربي، ط ١، ١٣٨٠ هـ = ١٩٦١ م.
توجهات الحروف، مطبعة العرفان، مصر، ١٣٧٤ هـ.
رسائل ابن العربي (جزءان)، دار إحياء التراث العربي، بيروت. وهي مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن. وهي تشمل تسعا وعشرين رسالة مرتبة على النحو التالي: —
كتاب الفناء في المشاهدة، ط ١، ١٣٦١ هـ.
كتاب الجلال والجمال، ط ١، ١٣٦١ هـ.
كتاب الألف، وهو كتاب الأحذية، ط ١، ١٣٦١ هـ.

- كتاب الجلالة، وهو كلمة الله، ط ١، ١٣٦١ هـ.
- كتاب أيام الشأن، ط ٢، ١٣٧٩ هـ = ١٩٥٩ م.
- كتاب القرية، ط ١، ١٣٦٢ هـ.
- كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ط ١، ١٣٦٢ هـ.
- كتاب الميم والوار والتون، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- رسالة القسم الإلهي، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب الياء، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب الأزل، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- رسالة الأنوار، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتابه الإسرا إلى مقام الأسرى، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- رسالة في سؤال اسمعيل بن سودكين، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- رسالة لا يُعَوَّل عليه، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب الشاهد، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب التراجع، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب منزل القطب ومقامه وحاله، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- رسالة الانتصار، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب الكتب، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب المسائل، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب التجليات، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب الوصايا، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب حلية الأبدال، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب نقش الفصوص، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- الوصية، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- كتاب اصطلاح الصوفية، ط ١، ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
- رسالة في أصول الفقه، ضمن: مجموع رسائل في أصول الفقه، المطبعة الأهلية بيروت، ١٣٢٤ هـ.

رسالة اليقين، طبع على نفقة الشيخ عبد الرحمن عبد الدايم، بدون تاريخ.

روح القدس في محاسبة النفس، مؤسسة العلم للطباعة والنشر، دمشق ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤ م. وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها أساساً. وهناك طبعتان أخريان؛ أولاهما بتحقيق آسین بلاسيوس، مدريد، ١٩٣٩، والأخرى تحقيق عزة حصريّة، مطبعة العلم، دمشق، ١٣٨٦ هـ = ١٩٧٠ م، والملاحق بها كتاب المبادئ والغايات المزعوم.

شجرة الكون، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٣٨ هـ = ١٩٦٨ م.
العبادة، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، ط ١، ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م.

عقلة المستوفز (انظر: إنشاء الدوائر).

عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، محمد علي صبيح، مصر، ١٣٧٣ هـ = ١٩٥٤ م.

الفتوحات المكية (أربعة مجلدات) دار صادر، بيروت، بدون تاريخ. وهي مصورة عن طبعة دار الكتب العربيّة الكبرى بمصر، ١٣٢٩ هـ.

فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٦ م.

كتاب الحجب، ضمن مجموع الرسائل الإلهية، مطبعة السعادة، ١٣٢٥ هـ.
كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات، مطبعة الاستقامة، بيروت، ١٣٢٨ هـ.

كتاب شق الجيب، ضمن مجموع الرسائل الإلهية (انظر كتاب الحجب).
كتاب مشكاة الأنوار فيما روي عن الله سبحانه من الأخبار، ط ١، المطبعة العلمية، حلب، ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٧ م.

كتاب وسائل السائل، مانفرد بروفيتش، ألمانيا، ١٩٧٣ م.
كنه ما لا يدّ للمريد منه، مع كتاب الأخلاق المنسوب لابن عربي، المكتبة المحمودية التجارية، بدون تاريخ.

محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، دار اليقظة العربيّة، دمشق، ١٩٦٨ م.

مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والنجوم، محمد علي صبيح، مصر، ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٥ م.

النور الأسنى بمناجاة الله بأسمائه الحسنى، ط ١، مكتبة العلوم العصرية، مصر، ١٣٤٣ هـ = ١٩٢٤ م.

ثانياً: المصادر الثانوية

إخوان الصفا وخلان الوفا:

الرسائل (أربعة مجلدات) دار صادر، بيروت، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م.

بالي أفندي:

شرح فصوص الحكم، المطبعة العثمانية، ١٣٠٩ هـ.

البقاعي (برهان الدين)

تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م.

التستري (سهل بن عبد الله)

رسالة الحروف، في «من التراث الصوفي» الجزء الأول، تحقيق: محمد كمال جعفر، دار المعارف، ط ١، ١٩٧٤ م.
فصل في القرآن، ضمن الكتاب السابق.

ابن جني (أبو الفتح عثمان)

المحتسب في تبين وجود شواذ القراءات والإيضاح عنها (جزءان) تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٦ هـ.

ابن خلدون (عبد الرحمن)

المقدمة، كتاب التحرير، مصر، ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م.

الزخشري (أبو القاسم جارا الله محمود بن عمر)

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٦ م.

السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين)

الإتقان في علوم القرآن، جزءان في مجلد واحد، مصطفى البابي الحلبي، ط ٣ ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)
الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، مصطفى البابي الحلبي،
١٩٦٧م.

الطبري (محمد بن جرير)
جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار
المعارف، القاهرة، ١٩٧١م.

عبد القاهر الجرجاني:
أسرار البلاغة، تحقيق: السيد محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، ط ٣،
١٩٥٩م.

عبد الكريم الجيلي:
الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار، مطبعة الفيحاء،
دمشق، ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩م.

العطار (عمر حفيد الشهاب أحمد العطار الدمشقي)
الفتح المبين في رد اعتراض المعارض على محيي الدين، المطبعة الخيرية،
مصر، ١٣٠٤ هـ.

القاشاني (عبد الرزاق)
شرح فصوص الحكم، مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٨٦ هـ =
١٩٦٦م.

ابن قيم الجوزية
الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تصحيح وتلخيص: زكريا علي
يوسف، مطبعة الإمام، مصر، ١٣٨٠ هـ.

الكرماني (الداعي حميد الدين)
راحة العقل، تحقيق: محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي، دار
الفكر العربي، ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢م.

النفري (محمد بن عبد الجبار بن الحسن)
كتاب المواقف ويليهِ كتاب المخاطبات، تحقيق: آرثر آربري، مطبعة دار
الكتب المصرية، ١٩٣٤م.

ثالثا: المراجع العربية والمترجمة

إبراهيم إبراهيم هلال
التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، ط ١،
١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م.
نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر إلى النبوة، الجزء الأول، دار النهضة
المصرية، ١٩٧٧ م.

إبراهيم بيومي مذكور
في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، ط ٣
١٩٧٦ م.
وحدة الوجود بين ابن عربي واسينوزا، ضمن الكتاب التذكاري لمحيي
الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩ هـ =
١٩٦٩ م.

إبراهيم الدسوقي شتا (مترجم ومعلق)
جامع الحكميتين لناصر خسرو، دار الثقافة للطباعة والنشر، مصر،
١٩٧٧ م.

أبو العلا عفيفي
ابن عربي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكاري.
الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن
الكتاب التذكاري.
التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ط ١، ١٩٦٣ م.

من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب،
جامعة القاهرة، ١٩٣٣ م.
نظرية الاسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٣٤ م.

أدونيس (علي أحمد سعيد)
الثابت والمتحول، الكتاب الثاني «تأصيل الأصول»، دار العودة، بيروت
١٩٧٧ م.

أولري (دي لاسي)
الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: اسماعيل البيطار، دار الكتاب

اللبناني، بيروت ١٩٧٢ م.

بينيس (س)

مذهب الذرة عند علماء المسلمين، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م.

الفتازاني (أبو الوفا الغنيمي)

ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ م.
الطريقة الأكبرية، ضمن الكتاب التذكاري.

توفيق الطويل

فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري.

جابر عصفور

الصورة الفنية في الموروث النقدي والبلاغي، دار المعارف، ١٩٨٠ م.

جمال المرزوقي

الوجود والعدم في فلسفة ابن عربي الصوفية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة
١٩٧٩ م.

جوزيف الهاشم

الفارابي، المكتب التجاري، ط ٢، بيروت، ١٩٦٨ م.

جولد تسيهر (أجتس)

العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، دار
الكاتب المصري، ١٩٤٦ م.

مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: محمد عبد الحليم النجار، مطبعة
الخانجي، القاهرة، ١٩٦٥ م.

دي بور

تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف
والترجمة والنشر، ١٩٣٨ م.

سليمان العطار

الشعر الصوفي في الأندلس حتى نهاية القرن السابع الهجري، رسالة
دكتوراة، جامعة القاهرة، ١٩٧٨ م.

صبري المتولي
منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم، عالم الكتب، مصر، ١٤٠١ هـ =
١٩٨١ م.

صلاح الراوي
الجوانب الفولكلورية في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري، رسالة
ماجستير، جامعة القاهرة، ١٩٨١ م.

عباس العزاوي
محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية، ضمن الكتاب التذكاري.

عبد الحكيم راضي
نظرية اللغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٠ م.

عبد الرحمن بدوي (مترجم)
التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، ط ٣، ١٩٦٥ م.

عبد القادر محمود
الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦ - ١٩٦٧ م.

فؤاد زكريا (مترجم)
التساعية الرابعة لأفلوطين؛ في النفس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،
١٣٨٩ هـ = ١٩٧٠ م.

قاسم غني
تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية،
١٩٧٢ م.

كامل مصطفى الشبيبي
الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٩٦٩ م.

كوربان (هنري)
السهورودي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي، ضمن كتاب «شخصيات
قلقة في الإسلام» ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية،
١٩٤٩ م.

كولنز (جيمس)
الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣م.

ماسينيون (لويس)
دراسة عن المنحى الشخصي لحياة الحلاج، ضمن «شخصيات قلقة في الإسلام».

سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران، ضمن الكتاب السابق. نظرية الاسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة،

محمد حسين الذهبي
التفسير والمفسرون، ثلاثة أجزاء، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٨١هـ = ١٩٦١م.

ابن عربي وتفسير القرآن، مجمع البحوث الإسلامية، مطبعة الأزهر، ١٩٧٣م.

محمد عاطف العراقي
تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٧٤م.
دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، مصر ط ١، ١٩٧٢م.

محمد غلاب
مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، ط ٢، ١٣٧١هـ = ١٩٥١م.
المعرفة عند محيي الدين بن عربي (ضمن الكتاب التذكاري).

محمد كمال جعفر
من التراث الصوفي، سهل بن عبد الله التستري، الجزء الثاني، دار المعارف، ط ١، ١٩٧٤م.

عمود قاسم
تفسير مجهول ومثير للقرآن للمتصوف الكبير محيي الدين بن عربي، مجلة الهلال، ديسمبر ١٩٧٠م.

الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، معهد الدراسات العربية، ١٩٦٩م.
فكرة الانسان في مذهب ابن عربي، ضمن «دراسات فلسفية» الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

- محبي الدين بن عربي وليبنتر، مكتبة القاهرة الحديثة، ط ١، ١٩٧٢م.
موقف ابن عربي من العقل والمعرفة، جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٦٩م.
مصطفى عبد الرازق
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط ٣، ١٩٦٦م.
لطفي عبد البديع
فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية،
١٩٧٦م.
نجيب بلدي
تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.
نصر حامد أبو زيد
الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار
التنوير، بيروت، ١٩٨٢.
الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول المصرية، العدد الثالث
١٩٨١م.
نيكلسون (رينولد)
في التصوف الاسلامي وتاريخه، ترجمة وجمع: أبو العلا عفيفي، لجنة
التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٩م.
يوسف كرم
تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.

رابعاً: المراجع الأجنبية

Affifi, A.E.,

The Mystical Philosophy of Muhid Din Ibnul- Arabi, Cambridge, The
Univercity Press, 1939.

Arberry, A.J.,

Sufism, An Account of The Mustics of Islam, Georg Alln and Unwin
LTD., London, 1956.

Austin, R.W.J.,

Sufis of Andalusia, The Ruh al - guds and al - Durrat al - Fakhirah of Ibn Arabi, University of California Press, 1971.

Bakhtiar, Laleh,

Sufis, Expressions of The Mustical Quest, Avon Publishers, N.G., 1976.

Burckhardt, Titus

Mystical Astrology According to Ibn Arabi, trans. by Bulent Rauf, Beshara Publications, England, 1977.

Corbin, Henery;

Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabi, trans. by Ralph Manhein, Bolling Series xci, Prinston University Press, 1969.

Grant, Robert, M.;

The Interpretation of The Bible, A Short History, The Macmillan Company, U.S.A. ed edition, 1972.

Izutsu, Toshihiko;

The Concept and Reality Existence, The Kéco Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971.

The Problem of Quiddity and Notural Universal in Islamic Metaphysics.
ضمن كتاب «دراسات فلسفية»

Madelung, Wilfred;

Aspects of Ismā'ili Theology: The Prophetic Chain and The God-beyond Being, in «Isma'ili Contribution to Islamic Culture» ed. by Sayyed Hossein Nasr, Tehran, 1977.

Nasr, Sayyed Hassain;

Ibn Arabi in The Persian Speaking Words

(ضمن الكتاب التذكارى لمحيى الدين بن عربى).

Three Muslim Sages, Caravan Books, N.Y., 1976.

Nickolson, R. A.;

A Literary History of The Arabs, Cambridge University Press, London, 1969.

The Mystics of Islam, Routledge and Kegan Paul, Boston, U.S.A., 1957.

Studies in Islamic Mysticism, The University press, Cambridge, London, 1978.

Palacios, Miguel Asin;

The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers, Trans. by Elmar H. Douglas and Howard W. Yoder, Leiden, E.J. Brill, 1978.

Islam and The Divine Comedy, trans. by Harold Souderland, E.P. Dutton and Company, N. G., 1926.

Routley, Erik;

The Wisdom of The Fathers, The Westminster Press, Philadelphia, U.S.A., 1957.

Schimmel, Annemarie;

Mystical Dimensions of Islam, The University of North Carolina Press, 3 ed edition, 1978.

Wallis, R. T.;

Neo Platonism, Charles Scribner's Sons, N.G., 1972.

محتويات الكتاب

٥	مقدمة
١١	تمهيد
١٤٩ - ٤٥	الباب الأول: التأويل والوجود
٥١	الفصل الأول: الخيال المطلق
٩٧	الفصل الثاني: عالم الأمر
١١٣	الفصل الثالث: عالم الخلق
١٣٣	الفصل الرابع: عالم الشهادة
٢٥٤ - ١٥١	الباب الثاني: التأويل والإنسان
١٥٧	الفصل الأول: الإنسان والعالم
١٧٧	الفصل الثاني: الإنسان والله
١٩٥	الفصل الثالث: التأويل والمعرفة
٢٣٣	الفصل الرابع: الحقيقة والشرعية
٤١٣ - ٢٥٥	الباب الثالث: القرآن والتأويل
٢٦٣	الفصل الأول: القرآن والوجود
٢٩٧	الفصل الثاني: اللغة والوجود
٣٦١	الفصل الثالث: قضايا التأويل
٤١٥	المصادر والمراجع